Philosophische Aufsätze

von

C. Hebler,
Professor an der Hochschule in Bern

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1869.

Vorwort.

Als von den vorliegenden Aufsätzen der eine oder der andere seinem Abschlusse nahe rückte, dachte ich daran, ihn in einer Zeitschrift unterzubringen. Anstatt dessen mögen sie jetzt ihr Glück auf einem Wege versuchen, welcher ihnen nicht nothwendigerweise grössere Ansprüche und also auch Gefahren, wohl aber den Vortheil in Aussicht stellt, dass sie einander leichter Hülfe leisten können. Das Beiwort auf dem Titel darf man nicht allzu streng nehmen. Zwar gibt es noch Leute, welchen bekannt ist, dass Philosophie nicht gerade so Etwas wie traurige Abstractionen oder heitere Constructionen bedeutet, dass der Philosoph mit dem Einzelforscher an derselben, nur durch ihr beiderseitiges Zusammenwirken lösbaren, und von dem Erstern schwerlich häufiger, als von dem Letztern, verkannten Aufgabe arbeitet. Aber was ich dem Leser anzubieten habe, ist eigentlich selbst Specialarbeit, wenn auch philosophische. Ferner habe ich, nicht ohne Berechtigung von Seiten des Sprachgebrauches, mir erlaubt, unter dem von mir gewählten Titel Manches zum Verständnisse bedeutender Litteraturwerke, wissenschaftlicher und dichterischer, mitlaufen zu lassen.

In Nr. II habe ich gesagt, dass meines Wissens noch keine Uebersetzung der Mill'schen Schrift existire: diesem

Mangel ist jetzt für den deutschen Leser durch den ersten Band der im Verlage meiner Aufsätze erscheinenden „Gesammelten Werke“ des Philosophen abgeholfen; und auch eine französische Uebersetzung gibt es. Die zweite Auflage des dritten und vierten Bandes der Geschichte der neuern Philosophie von Kuno Fischer, welche ich zu Nr. V noch benutzen zu können gehofft hatte, ist erst in den letzten Tagen in meine Hände gelangt; es ist jedoch, wie der Verfasser selbst bezeugt, nichts Wesentliches geändert.

Bern, im Juli 1869.

C. H.

Inhaltsanzeige.

I.

Die Lehre des Copernicus und die moderne Weltanschauung.

Dass die Lehre des Copernicus eine entscheidende Bedeutung für die ganze moderne Weltanschauung habe, ist einer jener zahlreichen Sätze, deren Sinn genau anzugeben um so schwieriger ist, je allgemeiner sie zugestanden werden. Schon in Bezug auf die moderne Weltanschauung selbst lässt sich eben deswegen, weil sie die moderne und also nicht fertig ist, keine weitreichende Uebereinstimmung in Auffassung oder gar Beipflichtung erwarten. Dazu kommt, dass man, um einer astronomischen Lehre eine so allgemeine Bedeutung zuschreiben zu können, über deren unmittelbaren Sinn hinausgehen muss, das Weitere nun aber, was man darin findet, sich jeder genauen Bestimmung zu entziehen scheint. Man meint ja eine innigere Verbindung, als bloss die zwischen einem Theil und seinem Ganzen, und rechnet das Copernicanische System zur modernen Weltanschauung nicht nur ebenso, wie man es mit der ersten besten andern Entdeckung der neuern Zeit im Gebiete der Naturwissenschaften thun kann. Der Ausdruck Weltanschauung wird auch wohl sofort in einem vorwiegend ethisch-anthropologischen Sinne genommen, und es werden darunter vor Allem die auf die Stellung und Bestimmung des Menschen in der Welt bezüglichen Ueberzeugungen verstanden. Von hier aus werden wir unsere astronomisch-kosmische Ansicht lieber eine Voraussetzung oder

Grundlage, als einen Theil, unserer Weltanschauung nennen, oder sagen, sie verhalte sich zu dieser wie ein Symbol, wenn wir nämlich finden sollten, dass mit den Vorstellungen des Menschen über seinen Wohnsitz auch die über sich selbst eine entsprechende Veränderung erlitten haben. Aber auch gegen die Möglichkeit dürfen wir uns nicht verschliessen, dass die moderne Weltanschauung Elemente enthalte, die in keiner Verwandtschaft mit der Copernicanischen Lehre, vielleicht sogar in einem gewissen Gegensatze zu derselben stehen. Man sieht schon aus diesen wenigen Bemerkungen, dass hier ein Thema vorliegt, welches zu erschöpfen nicht die Aufgabe meiner Abhandlung sein kann; genug, wenn diese die wesentlichen Seiten des Problems so zur Sprache bringt, dass sich der eine oder andere Leser zu weiterm Nachdenken über dasselbe angeregt findet. Was meine zahlreichen Vorgänger betrifft, so glaube ich, bei aller schuldigen Dankbarkeit gegen sie, doch nichts Unnöthiges zu thun. Erstlich gehört die Untersuchung zu denen, welche sich schwerlich so bald ein für allemal abthun lassen; ferner wird sie nicht selten mit einer zu einseitig aufklärerischen oder apologetischen Absicht angestellt, als dass der Gegenstand zu seinem ganzen Rechte kommen könnte; endlich sind manche vortreffliche Besprechungen desselben so kurz, dass man mit ihnen schon durch die grössere Vollständigkeit wetteifern kann.

Vor allen Dingen scheint uns die Thatsache in den Weg zu treten, dass Copernicus nicht erst beim Anbruche der neuern Zeit, sondern schon im Alterthum Vorgänger gehabt hat, die ihm theilweise auch bekannt waren und von ihm erwähnt werden, da ihm mehr daran lag, die Priorität der Entdeckung von sich abzulehnen, als sie sich zuerkannt zu sehen. Den Platon zwar, welchen in alter und in neuester Zeit Einige haben zu einem Copernicus vor Copernicus machen wollen, liess dieser mit Recht bei Seite. Mit besserm Grunde berief er sich auf die alten Pythagoreer, welche (wenigstens ein Theil derselben) wirklich der Erde eine translatorische Bewegung von West nach Ost zuschrieben. Diese Bewegung ist jedoch nicht eine jährliche, sondern eine tägliche, und hat zu ihrem Mittelpunkte nicht die Sonne, sondern das von diesen Philosophen angenommene Centralfeuer, um welches

auch die Sonne und alle übrigen Gestirne sich drehen, mit Umlaufszeiten, die von innen nach aussen, d. h. von der Erde bis zum Fixsternhimmel, zunehmen. Immerhin war jene Annahme ein Keim des Rechten; keimartig auch insofern, als Rotation und Translation der Erde gewissermaassen noch als Eines gefasst sind. Diess nicht bloss darum, weil zwar Translation angenommen, ihr aber die Zeit der Rotation zugeschrieben ist, sondern auch darum, weil die Erde dem Centralfeuer stets dieselbe Seite, die nicht von uns bewohnte, zukehren soll, womit die Axendrehung gegeben ist, wiewohl vermuthlich den Anhängern des Systems unbewusst. Aehnlich lässt sich von unserer östlichen und westlichen Halbkugel und dem glühenden Erdinnern sagen, sie seien dadurch entstanden, dass die Erde und die zwischen sie und das Centralfeuer von diesen Philosophen eingeschobene Gegenerde sich zusammenfügten und das letztere zwischen sich einschlossen. Pythagoreer waren nun aber auch die Ersten, welche die Axendrehung der Erde ausdrücklich gelehrt haben sollen, Hiketas und Ekphantos, der Letztere, wie man vermuthet, ein Schüler des Erstern, Beide von Syrakus und ungefähr der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehörend. Dieselbe Lehre wird auch dem Pontiker Herakleides, welcher ein Freund und Schüler des Platon genannt wird, zugeschrieben. Die Bewegung der Erde um die Sonne endlich wurde durch Aristarchos von Samos (260 v. Chr.) hinzugefügt; doch stellte er diese Lehre nur hypothetisch, und erst der Babylonier Seleukos 100 Jahre später dieselbe als wahr auf.

Trotzdem kann als die herrschende Meinung des Alterthums, auch des griechischen, nur die, dass die Erde stille stehe, betrachtet werden. Man kann sich hierüber verwundern, wenn man bedenkt, wie doch schon die alltägliche Erfahrung so viele Bewegungen, z. B. die der Ufer eines Flusses, als bloss scheinbare, in Wahrheit von unserer eigenen Bewegung herrührende erkennen lässt. Diess haben nun natürlich die alten Astronomen und Philosophen auch gewusst; die Frage ist, warum sie diese Einsicht in unserm Falle unbenutzt gelassen haben. Sie dürften, mitsammt dieser Unterlassung, wissenschaftlicher verfahren sein, als man ihnen gewöhnlich zugesteht. Allerdings ist das Ptolemäische System

(dessen allmählicher Ausbildung ich hier nicht nachgehen will) letztlich weiter Nichts als der festgehaltene und systematisirte Sinnenschein, s. z. s. die Scholastik des kosmischen Sinnenglaubens, mit nicht geringerm Scharfsinne und nicht besserm schliesslichen Erfolge ausgeführt, als die eigentliche Scholastik, aber dieser in Erfüllung der wissenschaftlichen Anforderungen weit überlegen. Bei den Aussagen der Sinne zu verharren, so genau als man sie nun einmal bekommen kann, ist man berechtigt und genöthigt, solange Nichts darüber hinaus treibt. Den Alten ihren Mangel an bessern Hülfsmitteln zum Sehen und Messen, sowie an richtigern mechanischen Begriffen, vorzuwerfen, wäre ungerecht; es ist vielmehr zum Bewundern, was sie trotzdem geleistet haben, und es ist lange genug gegangen, bevor man ihre Arbeit gehörig fortsetzte. Wenn sie, um die verschiedenen Sinnesaussagen auf unserm Gebiete mit einander zu reimen, Dinge ersannen wie die Epicykel und Ekkentren, so verletzten sie auch hiermit keine wissenschaftliche Pflicht, solange die ihnen bekannten Erscheinungen sich wirklich auf diese Art ausdrücken liessen — nämlich kinematisch, um was es vorläufig allein zu thun war. Selbst Copernicus wusste der erwähnten Künstlichkeiten noch nicht zu entbehren, wie sie denn auch nicht den ungleichförmigen Bewegungen, sondern erst den noch ihm sehr mangelhaft bekannten Distanzveränderungen der Planeten gegenüber sich als ungenügend erwiesen. Ohne dass die geocentrische Vorstellung so vollständig und gründlich durchgearbeitet und damit erschöpft worden wäre, hätten auch Copernicus und seine Nachfolger schwerlich aufstehen und durchdringen können. Dabei mag einstweilen von der Frage noch abgesehen werden, ob nicht nach der ganzen Geistesrichtung des Zeitalters der Geocentrismus die Bedingung war, unter welcher die Astronomie überhaupt ihr Leben bis zur Neuzeit fristen konnte; bekanntlich hat sie zu diesem Zwecke noch Erniedrigenderes sich gefallen, und, um mit Kepler zu reden, durch die Narrentaydung ihrer Tochter Astrologie bei der noch viel närrischern Welt zu deren selbst Frommen sich einschwatzen und einlügen lassen müssen. Kurz, jener antike Copernicanismus verhält sich, unbeschadet seiner Genialität, zu dem modernen, was die wissenschaftliche und allgemein

culturgeschichtliche Fruchtbarkeit betrifft, doch nur ungefähr so, wie die zufällige und folgenarme Entdeckung America's durch die Normänner zu dem Werke des Genuesers.

Selbst die Leistung des Copernicus hat ihren vollen Werth doch erst durch die weitere Begründung und Entwicklung, welche ihr bis auf unsere Tage zu Theil geworden ist, erlangt.

In Betreff der erstern will ich mich nicht bei den allbekannten Beweisen aufhalten; die ganze neuere Astronomie ist ein solcher. Nur folgende, die formale Seite dieser Beweise angehende, Bemerkungen seien mir gestattet. Durch den Foucault'schen Beweis der Axendrehung, aus der Veränderung der Pendelschwingungsebene, und den Bradley'schen Beweis des jährlichen Umlaufs, aus der Aberration der Fixsterne, ist die zwiefache Bewegung der Erde selbst der sinnlichen Anschauung so nahe getreten, als es sich nach der Natur der Sache je erwarten lässt; sogar wenn wir die Erde von der Sonne aus zu betrachten vermöchten, würden wir ja doch nicht ohne Weiteres den wahren Sachverhalt erkennen, sondern müssten vorerst abermals die erforderlichen Beobachtungen anstellen, und uns dann überzeugen, dass die anscheinende Bewegung auch in der Wirklichkeit stattfinde. So ist denn, nach Preisgebung des ersten sinnlichen Scheins in unserer Frage, die ihm geradezu entgegengesetzte Wahrheit doch wieder vor das leibliche Auge gebracht. Die neue Anschauung gibt zwar gleichfalls nur Schein, aber einen solchen, der auf's Ueberzeugendste als blosser Schein sich auch erkennen und eben damit die Wahrheit durchscheinen lässt. Diese war freilich zur Zeit der Foucault'schen Entdeckung bereits so ausser Zweifel, dass der Werth derselben offenbar nicht sowohl in der Verstärkung der Gründe für die Annahme der Axendrehung, als vielmehr in der besondern Nettigkeit und Anschaulichkeit des neuen Beweises und in der Erklärung des Pendelphänomens bestand. Auch bei dem neuesten Beweise der Axendrehung liegt das Hauptinteresse nach einer andern Seite; ich rede von der kürzlich entdeckten Verlängerung des Sterntags um $^1/_{84}$ Secunde seit 2000 Jahren, welche nämlich angenommen werden muss, um die Differenz zwischen dem unter Voraussetzung einer

unverändert gebliebenen Tagesdauer theoretisch berechneten und dem empirisch gefundenen Betrage der sogenannten Secularbeschleunigung der mittlern Bewegung des Mondes auszugleichen, und welche sich erklärt aus der Verzögerung der Axendrehung unseres Planeten durch die in entgegengesetzter Richtung fortschreitende Fluthbewegung. — Die Beweise der täglichen Bewegung unterscheiden sich von denen der jährlichen unter Anderm dadurch, dass sie nicht, wie diese, alle auf himmlischen, sondern grossentheils auf irdischen Erscheinungen fussen, indem nämlich die Axendrehung verschiedene Bedeutung für verschiedene Theile der Erdoberfläche hat und eben dadurch an Erscheinungen auf der Erde selbst sich den Bewohnern der letztern verrathen kann: denn es ist damit ein Unterschied der Umdrehungsgeschwindigkeit gegeben für die niedrigern und die höhern Breiten, und unter einer und derselben Breite für die höher und die tiefer gelegenen Punkte; der erstere Unterschied wieder kann entweder als ein unmittelbar in der Bewegungsrichtung bestimmter Theile des Erdkörpers sich äussernder, oder als ein zugleich dynamisch wirksamer in Betracht kommen. Die sämmtlichen Beweise lassen sich ferner auch danach classificiren, ob die zu Grunde gelegte Thatsache eine Wirklichkeit, mit Ausschluss einer vielleicht erwarteten andern Wirklichkeit, oder das Vorhandensein eines blossen Scheins, oder die Abwesenheit eines erwarteten Scheins ist; sowie endlich nach der verschiedenen Genauigkeit und Sicherheit, in welcher Hinsicht natürlich die, eine strengere Messung und Rechnung zulassenden, und auf wenigern Voraussetzungen und Mittelgliedern beruhenden Argumente den Vorzug verdienen.

Nach dieser kurzen Erinnerung an die Beweise der Copernicanischen Lehre will ich die für meinen Zweck wichtigsten Folgen und Weiterbildungen der letztern, zunächst immer noch auf ihrem eigenen, dem naturwissenschaftlichen Gebiete, namhaft machen; wiederum nicht in der Absicht, Bekanntes zu wiederholen, sondern um diejenige Seite an diesem Bekannten hervorzukehren, auf welche es hier ankommt. Erst seit Copernicus kann von einem Sonnensystem die Rede sein; nicht bloss, weil erst jetzt die Sonne als der Mittelpunkt der Planetenbewegungen erkannt ist, sondern

auch, weil nun erst die Gesammtheit der es ausmachenden Weltkörper den übrigen als ein eigenes Ganzes gegenübertritt. Vorher bildeten alle Weltkörper nur Ein System, ein Erdensystem, worin die Erde der Centralkörper, und die ganze Sternwelt mit Inbegriff der Sonne der peripherische Theil war, dessen einzelne Stücke bei aller sonstigen Verschiedenheit doch eben durch die gemeinsame Umdrehung um die Erde sich als zusammengehörend darstellten. Jetzt traten nicht bloss Sonnen- und Fixsternwelt völlig auseinander, sondern auch die letztere für sich verlor nun bis auf Weiteres jeden Zusammenhang ihrer Theile, die ganze Masse zerstob in eine Vielheit einzelner Sterne. Als man nun deren Entfernung zu ahnen anfing — man kannte von ihr schon lange vor der Entdeckung einer Fixsternparallaxe wenigstens einen stets zunehmenden Minimalbetrag — so schien sich unsere Sonne auch durch ihre Grösse nicht mehr sicher vor den Fixsternen auszuzeichnen. Eben daraufhin liess sie sich wieder einigermaassen mit diesen zusammenfassen; aber eine blosse, man wusste doch nicht, wie weit gehende, Gemeinsamkeit der Natur trat an die Stelle der früher geglaubten gemeinsamen Abhängigkeit. Die Erde war ein Planet geworden unter andern Planeten, die Sonne ein Fixstern unter andern Fixsternen, und noch einmal konnten die Himmlischen ausrufen: Siehe da, sie sind geworden wie unsereins. Mit alle dem waren und blieben wir nicht bloss aus der Mitte des Weltganzen verdrängt, sondern mussten auch im Sonnensystem, dieser uns angewiesenen engern Behausung, selbst wieder mit einem nebenaus liegenden Plätzchen vorliebnehmen; auch an die Kleinheit unseres Planeten neben andern, besonders aber neben seinem Centralkörper, hatte man sich erst zu gewöhnen. Immer unabweisbarer wurde die Betrachtung unserer Erde als eines verlorenen Postens und verschwindenden Stäubchens im Weltall. Wie anders damals, als ihre Scheibe noch die geräumige Mitte des Ganzen, und gleichwohl selbst Göttersitz und Unterwelt, Himmel und Hölle in fasslicher Nähe waren! Aehnliches, wie in der räumlichen Hinsicht, widerfuhr uns später in der zeitlichen. Die jetzige Gestalt unserer Erdoberfläche erwies sich als das einstweilige Ergebniss einer Entwicklung, von deren Dauer wir uns mit

unsern gewohnten Zeitmaassen keine Vorstellung machen können; sogar die Forschung über die Abfolge der organischen Wesen finden sich auf Zeiträume hingewiesen, zu denen sich die Dauer der uns bekannten Menschengeschichte — Weltgeschichte genannt! — verhalten mag, wie zu dieser ein Augenblick. Die ausserhalb unsers Sonnensystems anscheinend herrschende Systemlosigkeit ist zwar allmählich durch neue Entdeckungen und Vermuthungen theilweise wieder beseitigt worden: das Sonnensystem ist Bestandtheil eines grössern Systems, es gibt auch solcher grössern Systeme unbestimmbar viele, es besteht zwischen ihnen allen schliesslich doch wieder eine nicht bloss systematische, sondern auch reale, mechanische Einheit u. s. w. Aber eben diese neu erkannte, durch die blossen Massen- und Distanzverhältnisse der Weltkörper bestimmte Verknüpfung war die vollendete Losreissung von der bisherigen kosmischen Ansicht. Den Uebergang zu diesem Neuen bildeten hauptsächlich die Entdeckungen Kepler's und Galilei's. Jener fand die gesetzmässigen Beziehungen 1) bei jedem einzelnen der damals bekannten Planeten, zwischen der veränderlichen Grösse des Radius Vector und seiner wahren Anomalie (das Ellipsengesetz); ferner zwischen den Zeiten und den Flächen, die der Planet während derselben beschreibt; 2) was das Verhältniss der verschiedenen Planeten zu einander betrifft, zwischen den Umlaufszeiten und den Entfernungen. Durch Galilei wurde nicht bloss die Copernicanische Lehre siegreich vertheidigt und mit neuen Beobachtungen und Gründen gestützt, sondern auch das Fundament der Mechanik gelegt. Endlich war es Newton, welcher — gewissermaassen ein Kepler und Galilei in Einer Person, und ebenso die astronomischen und die mechanischen Bestrebungen des Letztern mit einander verknüpfend — zu jenen drei Gesetzen die „wahre und zureichende Ursache" hinzu entdeckte, welche in der durch dieselben bestimmten Weise wirkt (unter „wahrer Ursache" versteht Newton in seiner berühmten, nicht immer richtig ausgelegten, ersten „philosophischen Regel" eine solche Ursache, deren Vorhandensein und Wirkungsweise sich unabhängig von dem neuen Falle, um dessen Erklärung es sich handelt, feststellen lässt; wenn eine in diesem Sinne wahre Ursache zur Erklärung

des betreffenden Falles genügt, so ist, will er sagen, die Annahme weiterer Ursachen unzulässig). Bevor die „Mathematischen Principien der Naturphilosophie“ erschienen waren, liess sich trotz der viel grössern mechanischen Einfachheit, welche schon Galilei zu Gunsten der Copernicanischen Lehre geltend machte, die Vermittlungs-Astronomie des Tycho de Brahe — Bewegung der Planeten um die Sonne, und dieser selbst mit allen Sternen um die Erde — nicht als widerlegt betrachten; auch nicht durch die Kepler'schen Gesetze, deren Bedeutung Galilei, wie dessen neuester Biograph, Th. H. Martin, anmerkt, sonst gewiss besser erkannt haben würde. Selbst ein Descartes, welcher im Uebrigen seine Philosophie für solidarisch verbunden mit der neuen Astronomie erklärte, konnte sich noch schmeicheln, eine Hypothese ausgedacht zu haben, die ihm gestattete, „mit dem Munde die Bewegung der Erde zu läugnen, und der Sache nach das System des Copernicus festzuhalten“. Newton zeigte, dass allen Kepler'schen Gesetzen das Eine zu Grunde liegt, wonach die Planeten, auf jedem Punkte ihrer Bahnen, nach der Sonne hin mit einer Kraft gezogen werden, deren Wirkung sich direct wie die Massen der Planeten, und umgekehrt wie das Quadrat der Entfernung verhält, und dass diese Wirkung demselben Gesetze gemäss erfolgt, welches die irdischen Fallerscheinungen beherrscht. Wegen dieser Identität hat man wohl schon gesagt, Newton habe eigentlich nur soviel entdeckt, dass ein bereits bekanntes Gesetz ein viel weiteres Gebiet habe, als man vorher wusste, und kann so den (ohnehin gegenwärtig wieder in Revision befindlichen) Begriff der Kraft aus dem Spiel lassen: das Verdienst der Entdeckung erleidet dadurch nicht den mindesten Abzug; ebenso wenig als durch den in solcher Absicht von natur-philosophischer Seite wunderlich betonten und nur halbwahren Umstand, dass bereits die Kepler'schen Gesetze das Gravitationsgesetz enthalten. Das letztere wurde ferner, theils noch von seinem Entdecker selbst, theils von dessen Nachfolgern, als gültig auch für die Störungen der Planeten und für die Bewegungen der Monde, der Kometen und der Doppelsterne erkannt. Newton selbst wollte nun zwar die Gravitation noch nicht für eine „wesentliche Körpereigenschaft“ angesehen wissen, sondern behandelte

die Frage nach der „Ursache der Gravitation“ als eine durch seine Entdeckungen noch offen gelassene. Aber wenn gleich hienach die Kepler'schen Gesetze nur auf eine Ursache zurückgeführt erschienen, nach deren Ursache selbst wieder gefragt werden mochte: jedenfalls konnten sie im Verhältniss zum Gravitationsgesetze fortan nur Gesetze zweiten Ranges heissen. Jetzt konnte auf die „Harmonik der Welt“ eine „Himmelsmechanik“ folgen — jenes der Titel eines Kepler'schen, dieses der eines Laplace'schen Werkes. Dem zuletzt genannten Astronomen ist es nach dem Vorgange Kant's auch gelungen, die gleiche westöstliche Richtung aller Planeten in der Bewegung um die Sonne und um sich selbst, das nahe Zusammenfallen der verschiedenen Bahnebenen u. A. zu erklären, nämlich aus der wahrscheinlichen Herkunft des ganzen Systems von einem gemeinsamen in der erwähnten Richtung rotirenden Urnebel durch allmähliche Erkaltung, Verdichtung, Geschwindigkeitszunahme und Theilung. Durch diese Entstehungsgeschichte unserer Erde ward ihr alter Anspruch in der Wurzel ausgerottet. Und wie der Anfang, so das Ende: laut neuester Forschungen gibt es rein mechanische Gründe, welche, wenn auch erst in unendlicher Zeitferne, dem Weltganzen den Tod drohen, sofern nämlich die gesammte Naturkraft allmählich in Wärme übergehen und diese sich schliesslich überall ausgleichen muss — eine Entdeckung, welche allerdings in Sachen der allgemeinen Weltanschauung eine verschiedenartige Verwendung zulässt und bereits erfahren hat.

Es wäre überflüssig, hier weiter auf das naturwissenschaftliche Gebiet einzutreten. Man wird mir vielmehr schon jetzt die Frage entgegenhalten, ob ich denn im Sinne habe, alles das Angeführte mit zur Copernicanischen Lehre zu rechnen. Die Antwort ist: ich werde es insoweit zu berücksichtigen haben, als es ein Fortbau auf dem Grunde und im Geiste dieser Lehre ist. Für's Erste werde ich sie jedoch nur nach ihrem eigensten Inhalte, als Lehre der zwiefachen Bewegung der Erde, in's Auge fassen.

Wie schon erwähnt, waren die grossen Astronomen und Philosophen des Alterthums, welche dem geocentrischen Systeme huldigten, bei dem damaligen Stande des Beobachtungs-

materials und der Beobachtungskunst doch auch wissenschaftlich nicht so übel berathen, als es beim ersten Blicke scheinen möchte. Man würde jedenfalls nicht bloss einem Hipparchos oder Ptolemäos, sondern auch einem Platon und Aristoteles entschieden Unrecht thun, wenn man ihnen zutraute, dass sie sich ein anderes Ziel gesteckt hätten, als die heutigen Astronomen: eine möglichst vollständige und genaue Auffassung, sowie eine möglichst richtige und gründliche Erklärung der am Himmel wahrnehmbaren Erscheinungen. Schon von Platon wurde die astronomische Frage so formulirt: „was für gleichförmige und geordnete Bewegungen anzunehmen seien, um die Erscheinungen in Betreff der Bewegungen der Wandelsterne zu retten". Um dieses Retten der Erscheinungen war es auch den nachfolgenden Astronomen des Alterthums durchweg zu thun; der so eben wiederholte Ausdruck scheint förmlich ihre Losung gewesen zu sein. Die Voraussetzung einer gleichförmigen Bewegung der Gestirne in Kreisen war allerdings ein blosses Vorurtheil, dem aber auch noch Copernicus unterlag, und wovon uns erst Kepler mit grosser Anstrengung befreit hat. Das Grosse, was wir doch selbst in diesem Vorurtheile anzuerkennen haben, war das Dringen auf Gesetzmässigkeit; man meinte eigentlich diese, und irrte nur in ihrer besondern Auslegung. Wiewohl aber damals auch aus rein wissenschaftlichen Motiven begreiflich, würde der Geocentrismus doch nicht so tiefe Wurzeln im Alterthum geschlagen haben, wenn er nicht, bevor er wissenschaftliche Form gewann, auf dem religiösen Boden sich festgesetzt hätte. Man denke nur an die so allgemeine und namentlich auch in die griechische Religion sich hereinziehende Vergötterung der Himmelskörper, die selbst noch einem Platon und Aristoteles für beseelte, vernünftige, göttliche Wesen galten: so wird man schon im Voraus vermuthen dürfen, dass sich auch in der Frage über Stillstand oder Bewegung der Erde religiöse Gründe geltend machten. Zwar nicht, als ob sie unmittelbar für jenen oder diese entschieden hätten: es lässt sich, auch auf antikem Standpunkte, nicht von vorn herein einsehen, warum es Göttern geziemender sein sollte, sich zu bewegen, als zu ruhen; ruhte doch auch „die erste und älteste der innerhalb des Himmels gewordenen Gottheiten", wie Platon

die Erde nennt. Die Sonne wurde ursprünglich gewiss nicht wegen ihrer vermeintlichen Bewegung, sondern wegen ihrer realen Bedeutung für den Menschen und seinen Wohnsitz göttlich verehrt. Weil nun aber einmal dieses göttliche Wesen sich nach dem Augenschein wirklich bewegte, so wurde auch dieser Zug, und nun wegen seiner Auffälligkeit als der hervorragendsten einer, in das Bild des Sonnengottes aufgenommen und damit religiös geweiht. Der Platonische Sokrates im Dialog Kratylos glaubt aus diesem Zuge sogar den Namen der Götter erklären zu dürfen: Götter bedeute soviel als Läufer (ϑεοὶ = ϑέοντες). Ebendaselbst wird erwähnt, dass die ersten Bewohner Griechenlands die Sonne und die Gestirne, woneben aber auch wieder die Erde genannt wird, göttlich verehrten; und auch Aristoteles bezeichnet als den überlieferungsmässigen Anfang und zugleich das Wahre der Volksreligion die Verehrung der Himmelskörper. Der Stillstand der Erde erhielt schon als das nothwendige Correlat zu der Bewegung der Gestirne gleichfalls religiöse Bedeutung. Ein frevelhaftes Beginnen musste es danach erscheinen, wenn Jemand sich vermass, den göttlichen Rennern Halt zuzurufen; das Rütteln an der Mutter Erde war ein Angriff auf die heiligste Ueberlieferung. Dieses religiöse Motiv wirkte noch nach, als längst die natürliche Geltung der griechischen Götter hinter die sittliche zurückgetreten war, und selbst bei Männern der Wissenschaft, die dem Ansehen des Volksglaubens als solchen gar Nichts einräumten. Man behielt fortwährend eine „heilige Scheu, das Bewegte in Ruhe zu setzen, und das Unbewegte sich bewegen zu lassen". Von dem Stoiker Kleanthes, einem mehr durch sittliche, als durch intellectuelle, Eigenschaften ausgezeichneten Manne, lesen wir, dass er den Aristarchos wegen seines Heliocentrismus der Gottlosigkeit beschuldigte.

Es gab zwischen dem astronomischen und dem religiösen Volksglauben noch eine andere Beziehung. Die Religion in ihren Anfängen ist unmittelbare Vermenschlichung des vom Menschen Unabhängigen in Natur- und Sittenwelt. (Man beachte das Beiwort: ‚unmittelbar, denn auf mittelbare Weise verfolgt auch die übrige Cultur dasselbe Ziel.) Die Vermenschlichung ist theils als eine theoretische, theils und

vorherrschend als eine praktische zu verstehen; auf Beidem zusammen beruht es, dass auch die Mythologie vor allen Dingen Religion, nicht Poesie ist: denn das erste und dringendste Culturbedürfniss geht unstreitig nicht auf schöne Phantasiewerke, sondern auf haltbare Ueberzeugungen und gehörige Handlungen. Was zunächst das Theoretische betrifft, so vermag sich der Mensch ursprünglich die Veränderungen, welche er ausser sich wahrnimmt, nicht anders zu deuten, als diejenigen, welche er aus eigener Macht hervorzubringen sich bewusst ist: er nimmt sie für Wirkungen und Thaten persönlicher Wesen. Diese Vorstellungsweise wird er sich am frühesten an solchen Gegenständen ausbilden, welche ihm nicht bloss überhaupt durch ihre Eigenschaften besondere Beachtung abzwingen, sondern ihn zugleich seine Abhängigkeit und Ohnmacht fühlen lassen, wie Beides namentlich bei der Sonne in so hohem Maasse zutrifft. Waren aber solche Gegenstände einmal als menschenähnliche vorgestellt, so war damit auch ein praktisches Verhalten zu ihnen gegeben. Sie mussten empfänglich sein für unsere Huldigungen und zugänglich für unsere Anliegen. Begreiflich daher, dass man ihnen Ehre erwies, sich in Nöthen an sie wendete, und sie durch Bitten, Danksagungen, Aufopferungen sich geneigt zu machen suchte. Damit wurde der theoretische Glaube an sie auch praktisch befestigt; und die praktischen Erfahrungen, die man mit ihm machte, wurden hinwieder für seine weitere Ausbildung entscheidend. Eine solche Anschauungs- und Verhaltungsweise nun werden wir mit Recht eine anthropocentrische nennen. Nicht in dem Sinne, dass der Mensch sich aus Einbildung oder Egoismus als das Vornehmste und Mächtigste in der Welt ansähe und geltend zu machen suchte, wohl aber insofern, als er sich bei allem ebenso aufrichtigen wie wohlbegründeten Abhängigkeitsgefühl doch die von ihm unabhängigen Wirkungen nach menschlicher Weise erfolgend, und so denn auch durch ihn selbst, auf die unter Menschen übliche Art, bestimmbar denkt. Ein solcher Standpunkt hat nun offenbar auch da, wo er keinen besondern Bezug auf die Himmelserscheinungen hat, eine natürliche Verwandtschaft mit dem Geocentrismus. Wo der Mensch annimmt, dass, und sich benimmt, als ob Alles in der Welt nach menschlicher

Weise zugehe; wo er überhaupt die Dinge so festhält, wie sie ihm erscheinen, und nur danach fragt, was sie für ihn bedeuten: da muss es sich ihm, auch abgesehen von der speciellen Wahrnehmung, fast von selbst verstehen, dass alle Himmelskörper um seinen Wohnsitz kreisen; er wird wenigstens, da diess einmal der Sinnenschein bezeugt, sich doppeltschwer von demselben abbringen lassen. Der Zusammenhang ist zwar kein sachlicher oder logischer, sondern nur ein symbolischer, nichtsdestoweniger aber durchaus natürlicher. Dazu kommt, dass wir wirklich im gemeinen Leben nur um den Schein, nicht um die Wahrheit in den himmlischen Bewegungen, nur um die „sphärische", nicht um die „theorische" Astronomie uns zu bekümmern brauchen. Sind doch wir alle sammt und sonders noch auf den heutigen Tag Anticopernicaner, sobald wir, zu Land oder zu Wasser, nach dem veränderten Stande eines Gestirnes in einem praktischen Interesse fragen; wir wollen alsdann von der wahren Bewegung oder Nichtbewegung buchstäblich — Nichts wissen, und thun Recht daran. Man wird aber gegen die vorstehende Zusammenstellung des Geocentrismus mit dem Anthropocentrismus vielleicht einwenden, es sei damit die doch bei dem erstern sich findende Höherstellung der Gestirne gegen die Erde unvereinbar. Aber der Anthropocentrismus im angegebenen Sinne schliesst ja das Entsprechende, d. h. das Bewusstsein unserer Abhängigkeit von den gegenständlichen Mächten, gleichfalls nicht aus, ist vielmehr ausdrücklich damit vereinigt: er besagt keineswegs, dass sie dem Menschen untergeordnet, sondern bloss, dass sie ihm nur insofern verständlich seien, nur insofern überhaupt ihm nahe treten, als er in ihnen menschenähnliche Wesen, und zwar nach ihrer Beziehung auf ihn selbst, den wirklichen Menschen, vorstellt. — Was für die Menschheit der Geocentrismus, das ist für die einzelnen Völker der bei so vielen sich findende Glaube, dass sie auf der Erdoberfläche selbst wieder die Mitte einnehmen; so bei den Chinesen, den Hindu, den Persern, den Arabern, den Griechen; diese Mitte wurde auch wohl noch genauer localisirt (der „Nabel der Erde" u. dgl. m.). Man denke auch an die nationalen Gestaltungen der Vorstellungen über Menschen- und Sprachen-Entstehung und der Fluthsage.

Wie streng man nun auch übrigens die Israeliten von den andern geschichtlichen Nationen aussondern mag: so viel ist augenscheinlich, dass, mit wesentlichen Modificationen, doch auch in ihrem Kreise die hervorgehobenen Parallelen wiederkehren; ich verweise hier nur auf die mosaische Kosmogonie, und die, wenigstens in späterer Zeit herrschende, Meinung von Palästina oder Jerusalem als der Mitte der Welt. Da aber Jahre nicht sowohl mehr eine Naturmacht, als vielmehr eine Macht über die Natur und eine sittliche Macht ist, so kann hier von einer eigentlichen, selbstständigen, Göttlichkeit der Natur und so auch der Gestirne nicht mehr die Rede sein; sie sinken zu blossen Geschöpfen herunter, die nur für andere Wesen, den Schöpfer und den nach seinem Bilde gemachten Menschen, da sind, und die Göttlichkeit bleibt ihnen nur, wenigstens letztlich, in der Form der Vorstellung vom Himmel als dem göttlichen Wohnsitze. Gerade diese Degradirung der Gestirne nun aber hat unserer heutigen astronomischen Einsicht einen Vorschub geleistet. Blosse Geschöpfe eines Gottes konnten ja leichter, als Wesen, die selbst Götter sind, geometrischen und mechanischen Gesetzen unterworfen werden; vorausgesetzt wenigstens, dass sich Gründe fanden, den Schöpfer fortan als blossen Erhalter, beziehungsweise Enthalter, uud nimmer als willkürlichen Störer der einmal von ihm gestifteten Ordnung zu denken. Man mag es noch so sehr beklagen, dass da, wo ehmals Helios seinen goldnen Wagen lenkte, jetzt nur seelenlos ein Feuerball sich dreht: das Letztere, wovon am Ende selbst die Poesie keinen Schaden hat, ist nun einmal die Wahrheit, und stimmt besser zum Buchstaben der Bibel, als der Homer. Es verdient Erwähnung, dass auch in der Geschichte der Philosophie der Urheber der Lehre vom weltformenden Geist, Anaxagoras, ein astronomischer Neuerer war, welcher die Gestirne mit Inbegriff der Sonne für blosse von der Erde ausgeschiedene glühend gewordene Steinmassen erklärte. Auf der andern Seite konnte sich die Copernicanische Lehre in ihrer ursprünglichen Form, als einfache, noch nicht mechanisch begründete, Umkehrung des Geocentrismus, auch wieder durch die antike Göttlichkeit der Gestirne angeregt finden, wofür bestimmte Aeusserungen des Astronomen zeugen; denn

diese Göttlichkeit der Gestirne war ebenso ihrer Befreiung aus der Abhängigkeit von der Erde günstig, wie die biblische Entgötterung derselben ihrer Unterwerfung unter den Naturmechanismus.

Jedermann weiss, welchen Widerstand die Lehre des Copernicus noch Jahrhunderte hindurch in der Christenheit gefunden hat, und zwar ohne grossen Unterschied der Confessionen. Sie hatte schon abgesehen von der religiösen Seite einen schweren Stand. Ein stärkerer Schlag gegen den sinnlichen Augenschein und den übereinstimmenden Glauben aller Völker und Zeiten konnte nicht geführt werden; und niemals wird ja der Satz des Philosophen Malebranche populär werden: „die Zustimmung und der Beifall der Menge in einer schwierigen Materie ist ein sicherer Beweis der Falschheit der Meinung, welcher sie beipflichtet.“ Offenbar hat die Copernicanische Lehre noch am heutigen Tag nichts weniger als die Mehrheit aller menschlichen Stimmen für sich, nicht einmal in unsern civilisirten Ländern; selbst bei den Gebildeten muss man hier wie sonst unterscheiden zwischen einem todten Glauben (wie ihn auch „die Teufel“ haben) und einem wahrhaftigen Darinleben, ohne welches eine solche Lehre auch für die übrige Weltanschauung unfruchtbar bleibt. In dieser Hinsicht war die Lehre des Copernicus zur Zeit ihres Auftretens und ihrer ersten Verbreitung wirksamer, als jetzt, gleichwie wir eigentlich in den Tagen der Columbus und Vasco de Gama gelebt haben müssten, um den vollen revolutionären Eindruck ihrer Entdeckungen zu haben, während wir freilich über die entferntern Folgen derselben jetzt besser Bescheid wissen. Wo die neue Lehre nicht schlechthin abgewiesen wurde, da musste sie die Leute in eine Stimmung versetzen, als ob ein totales Erdbeben ausgebrochen, unser Planet erst jetzt Planet geworden, erst jetzt in's Drehen und Rollen gerathen wäre, ja wohl gar als ob diess die Astronomen verschuldet hätten, und es nur darauf ankäme, diese Unruhstifter festzunehmen, um mitsammt ihnen auch die Erde wieder zum Stillstand zu bringen. Am nächsten fühlten sich die Hauptvertreter der alten Astronomie in der Schule, die entarteten Anhänger des Aristoteles — entartet zu nennen eben deshalb, weil sie dem grossen Meister blindlings folgten —

durch die neue ihr System auf den Kopf stellende Lehre getroffen. Besonders die glänzende Vertretung derselben durch Galilei musste sie um so mehr aufregen, als dieser sich noch anderer Ketzereien gegen die peripatetische Physik schuldig machte. Sie wussten ihm aber nur dadurch beizukommen, dass sie die Kirchengewalt gegen ihn aufboten. Die neuern Forschungen haben die gewohnte Erzählung des Herganges in manchen Punkten berichtigt. Der berühmte Mann ist nicht, was man im eigentlichen Sinne so nennt, gefoltert worden: man hat ihm die Folter nur angedroht und Jahre lang sonstige Pein zugefügt. Er hat das e pur si muove nicht gesprochen: seine Richter haben nur gewusst, dass es ihm auf der Zunge lag in demselben Augenblicke, wo sie ihn zwangen es abzuschwören. Die Kirche oder der Papst e cathedra in ihrem Namen hat die Lehre des Copernicus nicht verdammt: nur die römischen Congregationen haben es nach dem erklärten Willen zweier Päpste gethan. Wir unsererseits dürfen uns hier an das allgemein Bekannte halten. Da mögen wir nun die Art, wie der grosse Mann, insbesondere auch nach dem Widerrufe bis zu seinem Tode, behandelt wurde, noch so empörend finden: in der Hauptsache, in Betreff der Stellung, welche sie zu seiner Lehre einnahmen, wäre es doch schwer zu sagen, wie sie in Rom von ihrem Standpunkte aus anders hätten handeln können. Th. H. Martin in seiner schon erwähnten gründlichen Schrift meint, die kirchliche Behörde hätte mindestens eine fünffache Wahl gehabt: 1) sie konnte erklären, dass das neue Weltsystem an sich selbst nichts dem katholischen Glauben Widerstreitendes habe; 2) sie konnte sich jedes Spruches enthalten, die Angebereien beseitigen, und die Untersuchung ganz frei lassen, vorbehalten den Fall, wo einer der Streitenden einen wirklich mit dem Glauben unvereinbaren Satz aufstellen würde; 3) sie konnte, nicht bloss den Copernicanern, welche sich auf dem theologischen Gebiete nur vertheidigten, sondern auch und zuerst den Peripatetikern, welche, auf einem andern Gebiete geschlagen, hier als Angreifer aufgetreten waren, verbieten, fortan die heiligen Texte und die Theologie in ihre wissenschaftlichen Verhandlungen zu mischen, für welche sie ihnen im Uebrigen alle Freiheit gelassen hätte; 4) sie konnte das

Feld einzig den Peripatetikern offen lassen und, ohne unbedingte Entscheidung gegen die neue Lehre, deren Verbreitung provisorisch untersagen; 5) sie konnte dieselbe gänzlich verdammen. Martin hält dafür, der dritte Weg wäre der den Umständen angemessenste gewesen. Ich möchte beistimmen, wenn die astronomische Streitfrage erst durch die Copernicaner oder die Peripatetiker einen Bezug auf die Bibel und die Theologie bekommen und einen solchen nicht vielmehr an sich selbst gehabt hätte. Die neue Lehre gewähren lassen (um von Gutheissung gar nicht zu reden) hiess zugeben, dass die heilige Schrift entweder des Irrthums in Betreff des Grundplans der äussern Welteinrichtung geziehen, oder ihr klarer Sinn in's gerade Gegentheil umgedeutet wurde, welches beides nicht bloss wegen des einzelnen Falles, sondern auch und am meisten wegen der Consequenzen unzulässig erscheinen musste. Es zeigte sich hier, auf dem kirchlichen Boden, in Betreff des biblischen Buchstabens eine ähnliche Schwierigkeit, wie auf dem allgemein menschlichen in Betreff des sinnlichen Augenscheins: man wollte ihn in dem besondern Falle hauptsächlich darum nicht Lügen strafen lassen, weil ihm damit überhaupt und grundsätzlich das alte Zutrauen aufgekündigt und das Ganze der auf ihm ruhenden Ueberzeugungen erschüttert wurde. Der Cardinal Conti, welchen im Anfange des Streites Galilei über die theologische Seite desselben zu Rathe zog, antwortete ihm: um die Bewegung der Erde mit der heiligen Schrift zu versöhnen, müsste man der Meinung beitreten, dass die letztere sich der gemeinen Sprachweise bedient habe, zu dieser Auslegung könnte man aber nur im Falle absoluter Nothwendigkeit die Zuflucht nehmen. Hiermit konnte nur der Fall gemeint sein, dass für jene Lehre so zwingende Beweise gegeben würden, um jeden fernern Widerstand zur Unmöglichkeit zu machen. Dieser Fall nun war damals in der That noch nicht vorhanden; er konnte auch nicht so leicht als jemals eintretend vorausgesehen werden; Papst Urban VIII. versicherte 1624 sogar ausdrücklich, dass es nie dazu kommen werde, und die Kirche hatte den guten Willen sowie auch einige Mittel, es zu verhindern. Es handelte sich ferner, wie schon das Bisherige zeigen kann, nicht um ein bloss katholisches oder römisches

Interesse, sondern um die damals herrschende Auffassung des Christenthums überhaupt; diess erhellt am deutlichsten aus der Uebereinstimmung der katholischen und der protestantischen Theologen in unserer Frage. Noch 100 Jahre nach dem Widerrufe Galilei's, als Newton bereits gestorben war und Bradley die Aberration der Fixsterne entdeckt hatte, stellte der zu seiner Zeit berühmte orthodox-lutherische Theologe und Gegner des Pietismus Valentin Löscher das Copernicanische System mit der neuern Philosophie zusammen — eben keine Schande für beide und 50 Jahre nachher von philosophischer Seite, durch Kant, bestens acceptirt — und erklärte: sobald man nur angefangen habe, die zum wenigsten gar ungewisse Lehre, dass die Sonne stehe und unsere Erdkugel (an welcher Form sich aber die Kirchenväter nicht weniger gestossen hatten) um dieselbe herumgedrehet werde, festzusetzen, habe alsbald die Verachtung der heiligen Schrift und der Glaubenspunkte merklich zugenommen. Nun möchte es freilich heute gar Manchem ebenso wenig aus christlichem wie aus antikem Gesichtspunkte einleuchten, warum es frömmer sein sollte, die Erde ruhen als sich bewegen zu lassen. Aber die bisherige Annahme war, wenn auch nicht unmittelbar selbst von religiöser Bedeutung, doch von jeher mit der christlichen Lehre nach deren hergebrachter Auffassung vergesellschaftet, und dieselben Autoritäten, welche die eine stützten, waren auch die der andern. Man geht zu weit, wenn man eine absolute Unvereinbarkeit dieser Auffassung mit der Copernicanischen Lehre behauptet. Z. B. die Einzigkeit der Erde in Bezug auf den göttlichen Weltplan ist offenbar nicht an die Ruhe derselben im Mittelpunkte des Alls gebunden. In Betreff der Himmelfahrt und folglich auch Auferstehung Christi war die von astronomischer Seite her sich ergebende Schwierigkeit doch eigentlich nur die, dass man sich die Richtung und das Ziel der Fahrt nicht mehr anschaulich vorzustellen wusste. Und an dieser Schwierigkeit, derselben, welche überhaupt die Annahme eines bestimmten göttlichen Wohnsitzes drückte, war nicht sowohl die Bewegung, als vielmehr die schon vorher sichere Kugelgestalt der Erde, und noch mehr die zunehmende Vergeistigung des Gottesbegriffes Schuld, welche letztere allerdings selbst wieder durch

die astronomischen Fortschritte befördert wurde — eine dankbare Zurückerstattung von Seiten dieser Wissenschaft an ihre alte Pflegerin. Aber wenn gleich die erwähnten Dogmen eine Zurechtlegung im Sinne der neuen Lehre zuliessen, so ermangelte diese Uebersetzung derselben in's Copernicanische doch der Gewohntheit und Autorität, der Ungezwungenheit und Anschaulichkeit, welche der bisherigen Ansicht beiwohnte; es wurde wirklich mit der Neueruug dem schlichten Altgläubigen Hartes zugemuthet. Diess selbst dann, wenn wir nur ihr nächstes Ergebniss, die zwiefache Erdenbewegung, in's Auge fassen. Die Erde erschien nun aber ferner in einer bedenklichen Gleichartigkeit mit beliebig vielen andern Himmelskörpern; wenn man sich allenfalls über ihre Kleinheit trösten konnte, da ja auch sonst der Werth der Geschöpfe nicht in geradem Verhältnisse zu ihrem Umfange steht, so sprach doch auf dem neuen Standpunkte gar Nichts dafür, dass unter den zahllosen Weltatomen das unsrige irgendwie bevorzugt sein sollte. Die räumliche Unendlichkeit des Weltalls mochte einen Giordano Bruno begeistern: die grosse Mehrheit seiner Zeitgenossen fand eine solche Welt unwohnlich und unheimlich; ein ähnlicher Eindruck, wie ihn auch die erwähnte Erweiterung der gewohnten Zeitvorstellungen machte. Die Wirkung würde sich selbst dann kaum abgeschwächt haben, wenn man allgemein eingesehen hätte, in welchem Sinne ausschliesslich sich die räumliche Unendlichkeit der Welt — nicht zu verwechseln mit der Unendlichkeit des Raumes — wissenschaftlich behaupten lässt, nämlich in dem Sinne, dass wir keine Grenzen anzugeben vermögen (die entsprechende Antinomie in Betreff der Zeit bietet grössere Schwierigkeiten). Als endlich gar die Identität des Gesetzes, wonach unsere Erde zur Sonne hinstrebt, mit dem gemeinen Fallgesetze bewiesen war, an welche Entdeckung auch die weitere Ausbildung der Astronomie bis auf den heutigen Tag sich anschloss, da rückte das Zeitalter Voltaire's heran, der sich die Verbreitung der Newton'schen Lehre so angelegen sein liess. Es war mit dieser Lehre, wie auch immer ihr Urheber persönlich denken mochte, in Sachen der allgemeinen Weltanschauung ein Punkt erreicht, von welchem aus z. B. bei dem Wunder Josua's nicht mehr gefragt wurde, ob wirk-

lich die Sonne oder nicht vielmehr die Erde gestellt worden, sondern ob überhaupt der Naturlauf in solcher Art abänderlich sei. Von dem einzelnen Wunder abgesehen, nahm der Streit über die Bibelgemässheit der neuen Lehre folgenden, nicht vereinzelt stehenden Verlauf: zuerst wurde die Lehre kurzweg als bibelwidrig verworfen und zugleich für unwissenschaftlich erklärt; dann wollte man sie in der Bibel selbst lesen; endlich wurde der Zwiespalt wieder zugegeben, aber zugleich als völlig unerheblich bezeichnet. Er ist diess in der That, und zwar nicht bloss für die Wissenschaft, sondern auch für die mit geschichtlichem Sinne gewürdigte Bibel, wie ohnediess für das Endziel des Christenthums und aller Religion. Er war es aber keineswegs auf demjenigen Standpunkte, von welchem aus die neue Lehre ursprünglich angegriffen und ihre Vertreter verfolgt wurden. Und dieser Standpunkt war ein anthropocentrischer. Ich habe, zur Lösung meiner Aufgabe, auf das Unterscheidende dieses christlichen Anthropocentrismus von dem antiken, und das Verhältniss des erstern zum Christenthum im Ganzen, d. h. auf die schwierigen und unabgeschlossenen Untersuchungen über das Wesen des Christenthums, nicht näher einzutreten, sondern will nur noch Folgendes, was hierher gehört, anmerken. Der Name Anthropocentrismus lässt eine so niedrige Deutung zu, dass es höchst ungerecht wäre, das Christenthum damit zu belegen, während er hinwieder in einem Sinne genommen werden kann, in welchem dieses ihn schwerlich sich verbitten würde. Ich möchte selbst die vernommene Aeusserung nicht ganz von der Hand weisen, dass das Christenthum, indem es die wahre Heimat des Menschen nicht auf die Erde, sondern in den Himmel verlegt, sich hierin dem Copernicanismus verwandt zeige. Hierin nun doch wohl minder nahe, als darin, dass es uns gleichfalls unsere Beschränktheit und Abhängigkeit zu Gemüthe führt. Mit der gedachten Lehre verfolgt es vielmehr die umgekehrte, aber an ihrem Orte völlig ebenso berechtigte Tendenz, uns davon zu befreien. Und hierzu hat dann, auf ihre Art, auch die Copernicanische Lehre einen Beitrag geliefert, da in der That beide Tendenzen, richtig bestimmt, sich gegenseitig unterstützen.

Zweierlei gehört wesentlich zu unserer modernen Weltanschauung: **erstens** die rückhaltlose Unterwerfung unseres Denkens unter allgemeine, gleichmässig für sämmtliche Erscheinungen und Gebiete gültige, Erkenntnissnormen, und, als Ergebniss dieses Verhaltens, die Ueberzeugung von einer unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit alles Geschehens, welche, unabtrennbar von der Natur der Sachen, für jedes Ereigniss volle Begründung in der vorangegangenen Lage der Dinge fordert, und an gleiche Bedingungen beständig gleiche Erfolge knüpft; **zweitens** die nicht minder feste Zuversicht, dass die Menschheit, trotz dieser Gesetzmässigkeit und innerhalb und vermittelst derselben, ihr geistiges Wesen zu freier und allseitiger Entwicklung zu bringen fähig und berufen ist, nur solche Schranken vorbehalten, welche in unserm Wesen selbst oder in den Bedingungen liegen möchten, worunter es überhaupt bestehen und sich entwickeln kann. In der erstern Hinsicht scheint nur die Beugung unter das blinde Gesetz uns übrig gelassen. Aber sogleich diess ist ja ein Trost, dass dasselbe, wenn auch blind, doch wenigstens ein Gesetz und nicht ein unberechenbares Schicksal ist, und dass wir unsererseits zu dem blinden uns als Sehende verhalten. Es verträgt sich mit diesem Gesetze und seiner Anerkennung ganz wohl, dass der moderne Mensch, auf die volle und harmonische Entfaltung seiner Kräfte bedacht, allem ihm Gegebenen, von ihm bloss Vorgefundenen gegenübertritt, und indem er dasselbe nach der ihm zukommenden Selbstständigkeit gelten lässt, auch seine eigene immer vollkommener zu wahren und durchzusetzen sowie mit jener zu versöhnen weiss. Er hat bekanntlich z. B. an seiner Herrschaft über die Natur Nichts eingebüsst, sondern sie vielmehr überhaupt erst in nennenswerthem Maasse angetreten, seitdem er es aufgegeben, die Naturdinge anders in seinen Dienst zwingen zu wollen, als wie es ihre durch die Erfahrung erkennbare Gesetzmässigkeit, namentlich auch die unseres eigenen Wesens in Beziehung zu ihnen, an die Hand gibt, seitdem er darauf verzichtet hat — können wir mit zwei Worten sagen — zaubern anstatt arbeiten zu wollen. Es ist nicht mehr die phantastische und maasslose Herrschaft, wie man sie früher träumte, sondern eine an Gesetze und Schranken gebundene, dafür

aber auch nicht mehr bloss eben geträumte; ähnlich wie unsere jugendlichen Lebenspläne, indem sie sich ausführen, sich zugleich beschränken und trotzdem manchmal einer wahrhaftigern Wirklichkeit entgegengehen, als wir geahnt hatten. Es lässt sich ferner am Ende jede Bedingung zugleich als ein Mittel für das durch sie Bedingte ansehen, wiewohl wir diess nur dann zu thun pflegen, wenn das Ergebniss uns wohlgefällt: es scheint aber beinahe auf jedem Standpunkte eine nicht bloss der Erfahrung gemässere, sondern auch folgerichtigere und nebenbei grossartigere Ansicht, die Elemente der Dinge von vorn herein so glücklich oder weise angelegt sein zu lassen, dass sie, ohne ausschliessliche Bestimmung dazu und ohne besondere Veranstaltung, unter Andern auch jene Erzeugnisse liefern müssen, die wir als zweckmässig bewundern. Auch in Betreff des Nutzens, welchen die Naturdinge dem Menschen gewähren, verhält es sich nicht anders; oft genug muss er ihnen ja, was er von ihnen will, erst abkämpfen, und nicht selten unterliegt er in diesem Kampfe, oder wird wehrlos von der blinden Macht überfallen und erdrückt, wie wir's, trotz aller Fortschritte in der Beherrschung der Natur, noch jeden Augenblick erfahren können: eben jetzt, da ich dieses schreibe, liest man von den Ueberschwemmungen in meinem Vaterlande und den noch viel furchtbarern Erdbeben in Südamerica (Aug. u. Sept. 1868). Die durchschnittliche Ueberlegenheit des Menschen ist dennoch fest genug gegründet auf die Leibes- und Geistesvorzüge, womit er ausgestattet ist, und die ihn in den Stand setzen, eine zwar nicht despotische, aber, wie Aristoteles etwa gesagt haben würde, politische Herrschaft über die Natur auszuüben. Auch dass diese Herrschaft keine angeborene, sondern eine errungene und immer wieder neu zu erringende ist, kann ihrem Werthe und unserer Selbstschätzung Nichts anhaben. Vorerst nun also, wenn man an eine gemeine Zweckbeziehung denkt, wie sie schwerlich jemals v o r Copernicus einseitiger, als n a c h ihm bisweilen, angenommen worden ist, so ist es ebenso falsch, dass sich die Welt um den Menschen drehe, wie, dass die Sterne um die Erde laufen; aber auch von jener anderweitigen unmittelbaren Vermenschlichung wird zugegeben werden müssen, dass wenigstens die Erfah-

rung nicht darauf hindrängt. Der Mensch ist, nach den Aussagen der letztern, Centrum der Dinge nur in demselben Sinne, wie auch die übrigen Dinge je nach ihrer Natur als Centra gelten können und sich geltend machen. Hierbei haben wir zwar allen Grund, die Besonderheit unserer menschlichen Natur in Rechnung zu ziehen: nur nicht in doppelte Rechnung, als ob nämlich wir ohnehin bevorzugten Wesen noch überdiess von den allgemeinen Gesetzen des Wirkens und Wechselwirkens dispensirt und s. z. s. die ungebundenen Genies der Schöpfung wären. Hat doch auch, innerhalb der menschlichen Gesellschaft selbst, der einzelne begünstigte Mensch nur dann den vollen Gewinn seiner Vorzüge, wenn er die formalen Rechte nicht missachtet, welche ihm mit jedem Andern gemeinsam sind. Praktisch wissen wir uns alle, wenn schon nicht Jeder und in jedem Augenblicke gleich gut und gefällig, in den angegebenen kosmischen Sachverhalt zu schicken: so brauchen wir uns auch nicht mit speculativen Epicykeln und Ekkentren, willkürlichen Hypothesen und Postulaten, gegen ihn zu wehren, und nicht mit Regelwidrigkeiten im Weltlauf uns den Kopf zu zerbrechen, welche vielleicht nirgends als in diesem Kopfe existiren und in dem Maasse verschwinden, als wir die geocentrischen Positionen in heliocentrische zu verwandeln, d. h. unsere menschlichen Angelegenheiten aus dem Gesichtspunkte des Universums zu betrachten vermögen. Je aufrichtiger wir Verzicht darauf leisten, befehlen zu wollen, wo wir Nichts zu sagen haben, desto sorgfältiger werden wir ja wohl hingegen „unser Sparta schmücken", und insbesondere dasjenige Gebiet erforschen und anbauen, auf welchem wir mit der eigenthümlichsten Aufgabe betraut sind — unser Geistesleben, für das man mit Unrecht von jener Erkenntniss Gefahr fürchtet. Unsere Freiheit — um sogleich den Hauptpunkt zu berühren — sogar unsere Willensfreiheit, zwar nicht in der indeterministischen, wohl aber in jeder Bedeutung, worin sie einen Werth, sei's auch nur als Bedingung höherer Werthe, hat, ist unbezweifelbar. Man muss sie nur eben da suchen, wo sie zu finden ist, nämlich nicht in irgendwelcher Befreiung des Willens vom Causalgesetze, und auch nicht bloss in der besondern Art und Wirkungsweise der hier in's Spiel kommenden

Ursachen: sondern vor Allem im Willen oder vielmehr Wollen selbst, darin dass wir, wenn die Motive auch noch so entscheidend wirken, ihnen doch nicht willenlos hingegeben sind, sondern zwar „aus" ihnen, aber doch wahrhaft — wollen. Das Wollen als solches ist nicht ein Act der Motive, sondern ein Act unseres durch sie nicht erschöpften Wesens, wie überhaupt keinem Dinge eine Thätigkeit vollständig abgezwungen werden kann, indem gerade da, wo sie anfängt, der Zwang aufhört. Das Gesagte gilt, ob man nun viel oder wenig Gewicht darauf lege, dass wir das Wollen doch zunächst nur so kennen, wie es sich für unser Bewusstsein darstellt. Unser Wille ist frei, heisst also in dem hier besprochenen Sinne: unser Wollen ist keine Illusion; wo ich den zweiten Satz nicht für einen Beweisgrund des ersten, als eines dem Gehalte nach davon verschiedenen, sondern für die richtige Deutung desselben ansehe. In dem Maasse ferner, als wir der idealen, von keiner psychologischen Theorie abhängigen Forderung zu genügen vermögen, alle auf uns zudringenden Motive immer der unserm Wollen gestellten unbedingten Norm zu unterwerfen, in diesem Maasse sind wir nicht nur frei, sondern machen auch den rechten Gebrauch von unserer Freiheit; und wir würden sie damit trotz der Gewalt, die alle Wesen bindet, so vollkommen besitzen, als wir sie uns überhaupt wünschen und denken können, wenn diese Vollkommenheit nicht ebenso, wie die Erfüllung jener Forderung, ein stets nur annäherungsweise zu erreichendes Ideal wäre. Es zeigt sich allerdings auch innerhalb des sittlich-geistigen Gebietes wieder bei dem modernen Menschen jenes eigenthümlich zweiseitige Verhalten, auf welchem wir ihn gegenüber der natürlichen Welt betroffen haben. In allem unsern Thun und Lassen fühlen wir uns von Mächten, äussern und innern, eingeschränkt, deren als solcher wir uns nur um so bestimmter bewusst sind, je weniger sie uns mit einer so unmittelbaren Substanzialität festhalten, wie wir diess in frühern Zeitaltern und einfachern Zuständen, sowie in unserer eigenen kindlichen Vergangenheit, finden. Dafür aber bilden sie auch nicht mehr eine solche blosse Autorität für uns, dass wir nicht nach deren Grunde zu fragen wagten, und dass wir uns bei dem Gehorsam gegen dieselbe ohne die

Ueberzeugung beruhigen könnten, dabei zugleich dem idealen Gesetze des eigenen Wesens zu folgen. — Es wäre zu verwundern, wenn wir bei solcher Gesinnung uns mehr um die Dinge, als sie sich um uns, drehten.

Die Rücksicht auf die nächste Gegenwart veranlasst zu folgendem Zusatze. Wir befinden uns gewiss noch nicht in der rechten geistigen Verfassung, so lange wir vor irgend einer wirklichen oder möglichen wissenschaftlichen Entdeckung, welche eine neue Mahnung an unsere Endlichkeit sein möchte, uns fürchten; und wir werden uns durch solche Furcht besser zur Revision jener Verfassung, als zur Abwehr dieser Entdeckung antreiben lassen. Für beschränkte Wesen, wie wir sind, liegt überall nicht in dem Vorhandensein einer Schranke, sondern in der Unbekanntschaft mit derselben und in der Geneigtheit, sie sich zu verbergen, die grösste Gefahr. Aber wie lächerlich, wie unwürdig eines Menschen, besonders eines gelehrten Menschen, wäre z. B. die Angst, es könnte einmal der Nachweis des ungereimten Satzes gelingen, dass unsere Geistesthätigkeiten nichts Anderes seien als materielle Vorgänge, oder dass sie überhaupt etwas Secundäres seien gegenüber solchen, oder der Nachweis des andern, nur eben in der Angst denkbaren, Satzes, dass wir selbst nichts Anderes seien als Nichtmenschen — die Angst, es könnte jemals durch eine Erweiterung unserer Erkenntniss in Betreff der natürlichen Bedingungen und Vorangänge dessen, was wir thun oder sind, über das Wesen und die Bedeutung dieses Thuns oder Seins abgesprochen werden! wie ungeistig müssten die Vorstellungen vom Geiste doch sein, welche ein Leser zu Werken, wie z. B. die Darwin'schen, mitzubringen hätte, damit sie ihm auch nur einen Augenblick deren Genuss verderben könnten! Ohnehin kämen die angeführten Beängstigungen, wenn sie je viel auf sich hätten, jetzt zu spät, da man sich die mannigfachsten Naturabhängigkeiten längst hat gefallen lassen; einer der letzten Termine zur Einsprache war eben damals, als das Copernicanische System aufkam. Nicht diess kann das Rechte sein, dass wir der Forschung irgend welche Schranken ziehen — um die sie sich doch nicht kümmern würde — sondern nur diess, dass wir uns eines Standpunktes bemächtigen, von welchem uns keinerlei theoretischer

Fund verdrängen kann: darum nicht kann, weil wir ohne Weiteres bereit sein sollen, jede Behauptung so viel gelten zu lassen, als ihre Gründe wiegen; und ferner weil wir die Normen unseres Handelns in letzter Instanz nicht einer rein theoretischen Erkenntniss, sondern einem Werthurtheil entnehmen, zu welchem jene nur stoffgebend, aber weder begründend noch umstürzend sich verhalten kann.

Wir bedürfen also freilich zur Beleuchtung und Erhaltung unserer Welt noch einer andern Sonne, als der sichtbaren. Wie in der modernen Astronomie der Kreis durch andere Kegelschnitte verdrängt ist, so gleicht, können wir sagen, die Welt, nach unserer modernen Anschauung, einer Ellipse, deren zwei Brennpunkte, bei aller Wechselbeziehung auf einander, von verschiedener Bedeutung sind (auch mit einem Doppelsterne könnte man sie vergleichen). Schon Platon spottete mit Grund über diejenigen, welche meinen, dass die Astronomie den Sinn nach oben leite, dabei aber auf die blosse mit ihr gegebene Nöthigung zum Hinaufgucken sich verlassen; dieses mache die Seele nicht nach oben schauen, und wenn einer auf dem Rücken schwömme. Wie aber der Verfasser der „Republik“ hiermit, seiner weitern Ausführung zufolge, der recht betriebenen Astronomie keineswegs eine sehr grosse Wichtigkeit für die allgemeine Geistesbildung absprechen will, so dürfen wir wohl auch sagen: es gibt ein geistiges Verhalten, welches ebenso dem Heliocentrismus analog ist, wie der Anthropocentrismus dem Geocentrismus. Ich will nicht neue Worte künsteln; der Sache nach kann es nichts Anderes sein als ein ethischer Idealismus, welcher allem menschlichen Regen und Bewegen sein wahres Centrum anweist, und dessen Werth und Würde weder einen Zuwachs noch einen Abbruch zu gewärtigen hat von irgend welchen Bedingungen, woran zufolge der Weltgesetze seine Verwirklichung geknüpft ist. Dürfen wir nun von hier aus noch weiter vordringen und zu einem Theocentrismus übergehen, oder, dass ich in dem vorhin gebrauchten Bilde bleibe, nicht bloss die Brennpunkte, sondern auch den Mittelpunkt unserer Ellipse (oder den gemeinschaftlichen Schwerpunkt des Doppelsternes) fixiren? Die letzten Bemerkungen können hierzu aufzufordern scheinen, insofern als auf den höchsten

Stufen, wozu der Gottesglaube sich geschichtlich entwickelt hat, sein Gegenstand die grösste Macht und die grösste Heiligkeit in sich zusammenfasst, und eben damit eine vollkommene persönliche Bürgschaft für die Geltung der sittlichen Idee in der Welt, unbeschadet der Naturordnung, bedeutet. Aber schwerlich wird sich nach dieser Seite, wenigstens bis jetzt, eine irgendwie allgemein zutreffende Charakteristik der modernen Weltanschauung geben lassen, und man möchte fast nur eben diesen Umstand selbst charakteristisch für sie finden; es wäre also auch mehr, als blosse Nachgiebigkeit gegen ein Wort, dass der obige Versuch, deren Grundzüge anzudeuten, sich auf die weltlichen Dinge beschränkt hat. Nur ungefähr in der folgenden Richtung würde ich es wagen, ihn noch etwas weiterzuführen. Wenngleich schon die exact wissenschaftliche Betrachtung auf eine gewisse Einheit der Weltkraft hinführt, so wird doch das religiöse Gemüth ohne Zweifel und mit gutem Grunde darauf bestehen, an seinem Gotte noch etwas ganz Anderes zu besitzen. „Es gibt in Wahrheit nur eine einzige Kraft", lehrt uns ein exacter und zugleich philosophischer Naturforscher, J. R. Mayer, d. h. die verschiedenen Kraftwirkungen der Natur lassen sich qualitativ ineinander verwandeln, während ihr Gesammtbetrag quantitativ unveränderlich ist. Dieses Gesetz, wiewohl zunächst nur ein naturwissenschaftliches, wird sich auch für die Weltanschauung fruchtbar erweisen: aber auch von ihm gilt die soeben gemachte Bemerkung; dasselbe lässt sich zunächst einzig als die höchste bis jetzt erstiegene Stufe unserer mechanischen Naturerkenntniss verzeichnen, und der genannte Gelehrte ist sich sehr wohl bewusst, damit nicht eine theologische, sondern eine physikalische Wahrheit entdeckt zu haben. So wenig aber auch die Weltkraft, oder die Welt überhaupt, Gott oder eine Selbstverwirklichung Gottes oder dergl. mit wissenschaftlichem Grunde genannt werden kann, ebenso wenig scheint es bis jetzt gelungen zu sein, auf dem Wege der alten Beweise und gar von der abstracten, ausserhalb des mathematischen Gebrauchs sehr dunkeln, Idee des Unendlichen oder auch des Absoluten aus an den eigentlichen und ursprünglichen, d. h. specifisch religiösen, Gottesbegriff hinanzukommen. Jedenfalls lässt sich dieser eher noch an

der Unendlichkeit und Absolutheit, als an der Fasslichkeit und Lebendigkeit, eine Einbusse gefallen; und überhaupt ist für dessen Bedeutung viel weniger daran gelegen, dass er mit demonstrativer Sicherheit und logischer Klarheit das Bewusstsein erfülle, als daran, dass sein Inhalt die erforderliche Nahheit und Wärme habe, so oft ein Gemüth seiner bedarf; viel weniger auch daran, dass seine Fassung dem theoretischen Bedürfnisse genugthue, das empirisch Gegebene, erklärend, auf dessen letzte Gründe zurückzuführen, als daran, dass sie das Ihrige dazu beitrage, tröstend hinaus über dasselbe zu führen, bei welchen Zwecken es natürlich von ganz verschiedenen, beziehungsweise sogar entgegengesetzten, Seiten in Betracht kommt. Es pflegen demgemäss auch die scharfsinnigsten Versuche, mit rationalen Mitteln eine Gotteslehre aufzustellen, noch immer mit dem aufrichtigsten Geständnisse ihrer Unzulänglichkeit verbunden zu sein. Solche Geständnisse sind aber ebensoviele, nicht minder von mystischer und auch schlicht religiöser, als von kritisch-philosophischer Seite unterstützte, Aufforderungen dazu, dass man sich damit begnüge, die göttlichen Dinge durch dasjenige Medium, durch welches sie sich ursprünglich kundgethan und fortwährend ihre unzweifelhafteste Macht ausgeübt haben, durch das Medium des religiösen Bewusstseins, zu erforschen, und also nicht sowohl von Gott, als vielmehr nur von der Religion eine wissenschaftliche Erkenntniss zu besitzen. Nun sehen wir zwar, wie die letztere überhaupt das religiöse Bewusstsein mehr oder weniger umbildet, und manche Vorstellungen, welche demselben eine Zeit lang für unentbehrlich gelten, wie eben z. B. die von der ruhenden Erde, allmählich beseitigt: aber der wissenschaftliche Mensch so wenig, als irgend ein anderer, wird oder soll jemals dahin kommen, in Bezug auf die Anfänge und Enden der Dinge, und insbesondere die Räthsel unseres eigenen Daseins, sich aller Gemüthsregungen — nenne man diese nun religiös oder wie man wolle — zu entledigen, oder dieselben anders, als eben in der Weise des Gemüths, zu befriedigen. Des von uns Gewussten und Wissbaren ist so wenig, — die Hoffnung auf die Verwirklichung mancher Ideale und den Erfolg unserer praktischen Bestrebungen so unsicher, — die Harmonie zwi-

schen den verschiedenen Seiten unseres Wesens, sowie auch zwischen uns und der Aussenwelt, so störbar: dass gewiss ein Jeder von uns irgend einer Abfindung mit diesen Schranken und Uebeln in seinem Gemüthe bedarf. Aber je mannigfaltiger dieselben nach ihrem Wesen, und besonders nach der Art und dem Grade, wie sie gefühlt werden, sich bei den Einzelnen modificiren, desto gewisser gehört auch die Abfindung, ohne damit im Mindesten an Bedeutung für uns zu verlieren, dem individuellen Geistesleben an, und hat mithin ebenso wenig dem Forum der Wissenschaft Rede zu stehen oder ihm sich aufzudringen, als sie einer äussern Autorität sich fügt, wenn diese nicht selbst schon eine im Innern des Subjects beglaubigte ist. Hiermit ist weder eine weitere oder engere Verbündung gleichgestimmter Gemüther, noch auch das Andere ausgeschlossen, dass Meinungen, welche der bezeichneten Quelle entspringen, ohne alle und jede, offene oder geheime, Beeinflussung von dieser Seite nach den allgemein wissenschaftlichen Regeln beurtheilt werden müssen, sobald sie als wissenschaftliche Sätze geltend gemacht, und ebendamit auf einen andern Boden, als den von jener Quelle zu bewässernden, geleitet werden. Ich denke hier nicht bloss an das Recht des wissenschaftlichen Forschers gegenüber den Meinungen Anderer, sondern auch an das gehörige Verhalten desselben zu sich selbst: jenes freie Sich-Ergehen des Gemüthes ist nur dann ein normales und mit der innern Harmonie vereinbares, wenn es auf den von der Wissenschaft unbesetzbaren oder unbesetzten Raum des Geistes — wie ich meine, ein Gebiet von recht ansehnlichem Umfange, besonders im einzelnen Wissenden — sich beschränkt. Ich bin also mit dem Vorigen keineswegs der sonderbaren Meinung beigetreten, dass man einen und denselben Satz unter dem Titel eines religiösen annehmen und unter dem eines wissenschaftlichen verwerfen dürfe oder umgekehrt. Wie wünschenswerth es nun auch scheinen kann, die hier unterschiedenen Elemente — das theoretische, praktische, gemüthliche — in eine strengere Einheit zusammenzufassen, als mir hier oder sonst gelungen ist: ich hatte eigentlich bloss ein allgemeines Referat über die moderne Weltanschauung zu geben, und zu diesem Zwecke kam es mehr darauf an, sie nach keiner Seite

zu verkürzen, als darauf, sie in ihre letzten Tiefen zu verfolgen.

So gezwungen es nun aber nach diesem allen auch wäre, das Copernicanische System als eine ganz vollstimmige Verkündigung der modernen Weltanschauung zu feiern, so behält dennoch Goethe Recht, wenn er sagt: „Unter allen Entdeckungen und Ueberzeugungen möchte Nichts eine grössere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben, als die Lehre des Copernicus. Kaum war die Welt [die Erde] als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht thun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine grössere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugniss der Sinne, die Ueberzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, dass man diess alles nicht wollte fahren lassen, dass man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher ungeahnten Denkfreiheit und Grossheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte.“ Obgleich an und für sich rein naturwissenschaftlichen Inhaltes, hat die Copernicanische Lehre doch eine fundamentale Bedeutung für die moderne Weltanschauung eben darum, weil es für deren Einführung und Feststellung unter den gegebenen geschichtlichen Voraussetzungen vor Allem auf die Erkenntniss und Geltendmachung der Naturordnung ankam. Sie hat jedoch, wenigstens indirect, auch nach der andern Seite, der idealistischen, förderlichst gewirkt, wie diess am Schlusse der Goethe'schen Stelle angedeutet ist. Schon an sich selbst war sie ja eine der grössten Geistes- und Freiheitsthaten, welche die ganze Geschichte kennt (Copernicus vir maximo ingenio et, quod in hoc exercitio magni momenti est, animo liber, hat Kepler von seinem Vorgänger gesagt); eine That, die auch dem menschlichen Selbstgefühle, wenn man darum so bekümmert ist, reichlich wieder eingebracht hat, was ihm der Inhalt der Lehre zu entziehen drohte. Sie hat ferner nicht nur dem Ueberlieferungs-, sondern auch dem Sinnenglauben so gründlich den Gehorsam aufgekündigt, dass

sie damit für die ganze wissenschaftliche Bildung der neuen Zeit eine Bahn brach. Denn es ist ein grobes Missverständniss, wenn man meint, dass die moderne Naturforschung sich gläubig zu den Sinnesoffenbarungen verhalte — und ein noch gröberes, wenn sie es in einzelnen Vertretern wirklich thut; ihr Hauptgeschäft ist vielmehr Prüfung, beziehungsweise Entlarvung, und dann letztlich allerdings auch wieder Erklärung des Sinnenscheins. Ja, der empirische Forscher überhaupt, wenn er das Ziel und die Grenzen seiner Forschung sich zum Bewusstsein bringen, und dann auch einen Blick über diese Grenzen hinauswerfen will, wird es zwar ablehnen, die letztern überschreitend sich auf die noch viel weiter gehenden Probleme des philosophischen Idealismus — diesen hier im theoretischen Sinne genommen — einzulassen, wird aber dieselben wenigstens eben als von ihm ungelöste, und doch ächt wissenschaftliche, Aufgaben stehen lassen und anerkennen müssen. Indem wir weiter durch Copernicus einen vermeintlichen Vorzug, den wir doch mit jeder Bestie theilen würden — das träge Ruhen in der Weltmitte — als eine Selbsttäuschung kennen lernten, wurden wir ebendamit angewiesen, unsere wahren Vorzüge anderswo zu suchen. Wie endlich die grossen geographischen Entdeckungen desselben Zeitalters diesem auch geistig eine zweite Welt erschlossen und zugleich neue praktische Zielpunkte steckten, so hat die astronomische in beiden Beziehungen nichts Geringeres geleistet. Zwar hat sie in Einer Hinsicht den Menschen mehr in's Enge als in's Weite getrieben, und ihn davon abgebracht, das Weltall nur aus dem Gesichtspunkte seiner Angelegenheiten und Hoffnungen und die Sterne als Verkünder seiner Schicksale zu betrachten. Sie hat ihn aber damit auch eingeladen, seine Ideale, welchen der unendliche Himmelsraum sich zu versagen schien, in einem um Ortsfragen unbekümmerten Sinne zu fassen, und ihre Verwirklichung sich trotz und inmitten der irdischen Endlichkeit angelegen sein zu lassen; wie wir handeln sollen, können wir recht wohl wissen, auch wenn wir über das Wo und Wann und Wielange fortstreiten werden, wie wir von jeher darüber gestritten haben, und es wird gerade zum rechten Wie mit gehören, dasselbe unverwickelt mit fremdartigen Fragen zu lassen.

Diese geistigen Früchte der Copernicanischen Lehre sind gewissermaassen durch den Gang, welchen sie auf ihrem eigenen Boden genommen hat, vorbedeutet. Denn wie dem Menschen, so ist auch seiner Erde die Erniedrigung, nämlich von einer eingebildeten Höhe herab, je länger desto mehr zu einer wahrhaftigen Erhöhung ausgeschlagen. Unser irdischer Standpunkt mag uns ein noch so verzerrtes Bild der himmlischen Bewegungen gewähren: es ist nun doch einmal der einzige Ort, von welchem wir mit voller Sicherheit wissen, dass von ihm aus überhaupt ein solches Bild gesehen und richtig gedeutet wird; unser Planet ist die einzige bis jetzt bekannte Sternwarte in der Welt. Wie die alten Geometer, ohne es zu ahnen, den neuern Astronomen in die Hände arbeiteten, so war dann auch wieder Galilei mit seiner Ergründung des Fallgesetzes zwar für den Himmel thätig, während er es nur für die Erde zu sein glaubte: er brachte aber ebendamit auch die letztere zu neuen Ehren; denn als man das in den alltäglichsten irdischen Vorgängen waltende Gesetz in den himmlischen Bewegungen wiedererkannte, wurde hiermit offenbar der abgesetzten Erde keine geringe Genugthuung verschafft. Nachdem der Mensch in seiner Erde bloss einen neuen „Irrstern" entdeckt hat — er selbst der irrsamste und doch auch der einzige zur Wahrheit hindurchdringende unter ihren Bewohnern, in beiderlei Betracht der rechte Erdensohn —, hat er in den Sternen seine Erde, nämlich wenigstens ihre allgemeinsten Erscheinungen und deren Gesetze, da und dort selbst ihre Stoffe, wiedergefunden. Er ist zwar auch wieder, wie vor Alters, ein Sonnenverehrer geworden, und ein noch gründlicherer, weil er die Abhängigkeit der irdischen Dinge, insbesondere auch alles pflanzlichen, thierischen und menschlichen Lebens, von ihr vollkommener erkennt; aber ebenso weit entfernt davon, sie deshalb vergöttern, als sie in die alte Dienstbarkeit zurückführen zu wollen, hat er jetzt ihre Entfernung und Grösse gemessen, ja den alten Helios sogar gewogen und der chemischen Analyse unterworfen. Er hat aus den Beobachtungen am Himmel, welche seit der Copernicanischen Entdeckung bloss zu seiner Demüthigung bestimmt schienen, die umfassendsten praktischen Vortheile, für die Schifffahrt, den Handel, das ganze Leben, gezogen. So wird

durch die modene Weltanschauung überhaupt der Mensch zwar von sich losgemacht, und gewöhnt, sich als blossen beschränkten Theil eines ihn himmelhoch überragenden Ganzen anzusehen: aber zu diesem Ganzen gehört er mit, und er vermag darin sein wahres Wesen um so besser zur Geltung zu bringen, je vollkommener er zugleich das von ihm Unabhängige erkennt und anerkennt. Seiner geistigen Bestimmung zweifellos sicher, darf er selbst jeder Auffindung einer ihm bisher verborgen gebliebenen, aber thatsächlich vorhandenen, Abhängigkeit seines Wesens sich freuen, weil sie es ihm erleichtert, die fremden Stoffe, die immer wieder an seinen innern Kern sich ansetzen, zu erkennen und davon abzulösen. Hiermit wären wir unversehens sogar zu einem gewissen Anthropocentrismus zurückgekehrt, welcher uns auch noch dem Geocentrismus ein freundliches Wort gönnen lässt: die Bedeutung, welche dem Schauplatze unserer Freuden, Leiden, Thaten zukommt, kann ihm durch keine wissenschaftliche Theorie verloren gehen. Der eine wie der andere Glaube ist uns nur so entrissen worden, dass wir zugleich in einen vollern Besitz des darin verstellten Wahren gelangten — überhaupt ja der einzige Sinn, wie geschichtlicher Fortschritt Ueberzeugungen verdrängen kann, die jemals ein allgemein menschliches Geistesbedürfniss befriedigt haben.

II.

Ueber den Utilitarianismus.

Utilitarianism by John Stuart Mill, 2nd ed., London 1864.

Banausischer klingt im Aristoteles gewiss Nichts, als die Stelle der Nikomachischen Ethik, wo die Platonische Idee des Guten abgefertigt wird mit den Worten: „Es ist schwer abzusehen, was ein Weber oder Zimmermann davon hätte für sein Gewerbe, wenn er das Gute an sich selbst kennte.“ „Als ob,“ bemerkt hierzu E. Zeller, „die Philosophie des Sittlichen dem Handwerk zu dienen bestimmt wäre — was sie freilich auch bei Aristoteles nicht ist, was sie aber eben sein müsste, wenn er das Recht haben sollte, Platon einen Vorwurf entgegenzuhalten, den man ebensogut gegen seine eigenen Bestimmungen kehren könnte, denn für sein Handwerk wird der Weber oder der Zimmermann auch aus den Aristotelischen Untersuchungen über die Glückseligkeit wohl keine grossen Vortheile ziehen können.“ Ich finde, es sei mit dieser Bemerkung dem Stagiriten ein wenig Unrecht gethan. Wenn es auch, sagt er an demselben Orte, eine Idee des Guten im Sinne Platon's gibt, so ist sie doch nicht dasjenige, um was es in der Ethik sich handelt, Etwas, was der Mensch verwirklichen oder erwerben kann; auch ihre Erkenntniss hilft zu Nichts, als ob wir nämlich an ihr ein Musterbild besitzend auch das für uns Gute besser kennten und träfen; die Leute würden sich sonst wohl auch auf andern Gebieten ein solches Hülfsmittel schwerlich entgehen

lassen — und nun folgt die Aeusserung über den Weber und den Zimmermann. Die Platonische Idee wird hiernach von Aristoteles nicht darum verworfen, weil sie für den Handwerker unnütz ist, sondern nur aus einem analogen Grunde, warum sie diess ist. So verschieden nämlich auch dasjenige Gute, woran dem Ethiker, und das, woran dem Handwerker gelegen ist, von einander sind, so stimmen doch beide darin überein, dass sie ein besonderes Gutes, nicht das Gute an sich sind, bei'm Handwerker das äussere Werk, welches seine Aufgabe ist, bei'm Ethiker das allgemein menschliche Gute; und die Platonische Idee ist gleich unbrauchbar für den Einen, wie für den Andern, wegen ihrer jede praktische Thätigkeit, sowohl die ethische als die technische, überfliegenden Allgemeinheit. Während nun aber der Geschichtschreiber der Philosophie der Griechen seiner Auffassung unserer Stelle keinen nachtheiligen Einfluss auf das Ganze seiner Darstellung und Beurtheilung der Aristotelischen Ethik verstattet, vielmehr anerkennt, dass diese in anderm Geiste ausgeführt sei: so findet ein Anhänger Herbart's hier eine besonders deutliche Bestätigung seiner Erklärung des Aristotelischen Guten als des Lustbringenden, im Gegensatze zum Guten als einer Idee, einem Musterbilde, durch dessen Nachahmung das menschliche Leben ein absolut löbliches würde. Daraus indessen, dass das Gute, wonach ein Ethiker fragt, ein für den Menschen Gutes, ein relativ Gutes in diesem Sinne ist, folgt nicht, dass es ein relativ Gutes in dem Sinne sei, wonach wir es bloss um der ihm anhangenden Lust und nicht um seiner selbst willen zu schätzen hätten.

Um jedoch diesem Vorwurfe beizustimmen, wird Manchem schon diess genügen, dass ja Aristoteles ausdrücklich die Eudämonie für das höchste Gut erklärt. In dieser Hinsicht ist allerdings seine wie alle antike Ethik eudämonistisch. Meint man aber eine Lehre, welcher die Eudämonie für den höchsten Zweck unseres Handelns gilt, so dass das letztere, um ein sittlich gutes zu heissen, ihr als Mittel zu dienen hätte: so kann der Vorwurf den Aristoteles nicht treffen, indem ihm die Eudämonie nicht das Ziel des tugendhaften Handelns, sondern ihrem Grundwesen nach dieses Handeln selbst, und Alles, was er sonst noch zu ihr zählt, nur theils eine natür-

liche Bedingung, theils eine Folge des letztern ist, wie jenes von den äussern und leiblichen Gütern, dieses von der rechten Lust gilt. Namentlich also die letztere darf der Eudämonie nicht gleichgesetzt werden. Diese wäre zwar ohne alle Lust nicht eine vollständige, aber nur insofern nicht, als überhaupt einer Thätigkeit auch deren naturgemässe, wiewohl unbezweckte, Folgen zugehören. Die Lust könnte entbehrt werden, wenn es denkbar wäre, dass Jemand tugendhaft handelte, ohne sich dieses seines Handelns zu freuen. Hier kann man nun zwar eine klare Unterscheidung zwischen der dem sittlichen Thun nachfolgenden oder es begleitenden Lust und demjenigen Werthbewusstsein, wodurch dasselbe motivirt sein muss, vermissen, keinenfalls aber im Zweifel darüber sein, dass jene nur als Folge, nicht als Zweck des guten Handelns zu denken ist. Wie aber selbst die höchste Lust nicht ein solcher Zweck und nicht die Eudämonie ist, so noch weniger irgend eine niedrigere, wie sie einem niedrigern Thun folgt, obgleich, wenn und inwiefern dieses sich der tugendhaften Thätigkeit unter- oder einordnen lässt, auch die entsprechende Lust nicht verworfen wird. So wäre es am Ende doch nur der an sich unschuldige Name, womit Aristoteles sein höchstes Gut belegt, was ihm den Ruf eines Eudämonisten in einem specifischen Sinne zugezogen hat; er will aber den Namen vorerst nur als einen solchen angesehen wissen (Eth. N. I, 2, 1095a 17 sq.), behält sich seine Bestimmung desselben für alles Weitere vor, und sucht ihm die vorläufig nöthige Unbestimmtheit auch durch dessen Synonyma Wohlbefinden (εὖ ζῆν) und guter Zustand (εὖ πράττειν) zu wahren.

Aber, fragt man, ist denn nicht schon das eudämonistisch, wenn ein Ethiker überhaupt mit der Frage nach dem höchsten Gut anhebt? Dieses vor und also noch abgesehen von sittlichen Werthbestimmungen betrachtet, was kann es Anderes sein, als das im höchsten Maass Begehrenswerthe, oder nicht einmal diess, sondern nur das thatsächlich so Begehrte? und wodurch könnte dieses den Willen in Bewegung setzen, als durch die Lust, die es gewährt oder verspricht? Vorerst möchte nun zu beachten sein, dass die Aristotelische Bezeichnung des höchsten Gutes oder des höchsten Guten zwischen den verschiedenen Bedeutungen, die wir durch diese zwei

Formen ausdrücken können, vorläufig die Wahl lässt. Mag im Anfange von einem blossen Zwecke oder Gegenstande unseres Handelns die Rede zu sein scheinen, so werden wir doch bald belehrt, dass das Höchste nicht in einem durch das Handeln zu gewinnenden Gute, sondern im guten Handeln selbst besteht. Das Ausgehen dieser Ethik vom thatsächlich Begehrten darf uns also nicht gegen sie einnehmen. Nur das wäre schlimm, wenn sie bei dem, wovon sie ausgeht, stehen bliebe und also nicht vom Fleck käme; wenn sie, um das Begehrenswertheste und Beste zu finden, bei den Leuten herumfragte, und dann, was Alle oder doch die Meisten mit Worten oder durch ihr Verhalten dafür erklärten, gehorsam anerkennte. Aber ein so unkritisches und unsokratisches Fragen kommt bei Aristoteles nirgends vor. Er verwirft ausdrücklichst die Meinung der Vielen über das höchste Gut, dass es nämlich die Lust sei, und geht von den vorhandenen Ansichten über dasselbe nur aus, um sie zu sichten, und innerhalb des grossen Kreises des thatsächlichen Verhaltens den kleinen Kreis des guten abzugrenzen. Denn zum Glück findet er auch das letztere, in verschiedenen Graden der Vollkommenheit, als ein thatsächliches vor. Aber nicht weil es diess ist, erklärt er es für das rechte; thatsächlich vorhanden, und zwar viel häufiger, findet er ja auch ein anderes; es kann also nur ein Werthurtheil sein, was in seinen Augen den Ausschlag gibt. Er sagt uns auch, worin er den echten Werth findet: darin, dass wir das uns durch unsere Natur aufgegebene eigenthümliche Werk tüchtig verrichten, welche Tüchtigkeit darin bestehe, in jedem Gebiete des Handelns die rechte Mitte zu halten. Fragen wir weiter, welches die rechte Mitte sei, so werden wir auf das Urtheil und Beispiel des guten Menschen verwiesen, dessen Beschreibung so viel Raum in dieser Ethik einnimmt. Also ein guter Mensch ist derjenige, welcher das Gute thut, und das Gute ist, was ein guter Mensch thut? Ein plumper Cirkel, wenn beabsichtigt wäre, uns erst ein Kennzeichen des guten Menschen an die Hand zu geben; aber unser Ethiker hat sich zu weiter Nichts anheischig gemacht, als dazu, dem mit den sittlichen Thatsachen aus eigener Erfahrung schon Vertrauten dieselben zu wissenschaftlichem Bewusstsein zu bringen. Die

sittlichen Werthbestimmungen stehen ihm dabei ebenso, wie dem Leser, den er sich denkt, von vorn herein fest, und daraus werden ihm wenigstens diejenigen keinen Vorwurf machen, welche eine Ableitung derselben gleichfalls für unmöglich halten. Seine ganze Absicht ging dahin, das, mindestens als Streben und in einer gewissen Annäherung, thatsächlich vorhandene sittliche Verhalten auf eine wissenschaftliche Formel zu bringen. Wer diese Absicht zu gering finden möchte, der lese die dritte Anmerkung zu Kant's Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft, wo das Verdienstliche solcher Formulirungen gehörig hervorgehoben wird.

Kant seinerseits hat sich allerdings nicht an der Thatsächlichkeit im angeführten Sinne genügen lassen, sondern auch nach dem Grunde der sittlichen Verpflichtung gefragt, diesen dann aber doch nur in der gleichfalls nicht näher erforschlichen Unbedingtheit des — factisch vorhandenen — Sittengesetzes selbst zu finden gewusst. Wenn Aristoteles in seiner Ethik mehr beschreibend als begründend verfährt, so ist das letztere Verfahren auch nach Kant nicht sowohl in Bezug auf das Sittengesetz selbst am Ort, als vielmehr nur in Bezug auf das, was er aus demselben folgert, hierzu auch die Bedingungen seiner Denkbarkeit und Wirksamkeit gerechnet. Das Sittengesetz gilt ihm nicht als herleitbar aus andern geistigen Elementen, sondern als die keiner weitern Zurückführung, nur noch der genauen Formulirung fähige und benöthigte Voraussetzung jedes sittlichen Bewusstseins. Diese Formulirung charakterisirt sich bei Kant durch die Ausschliesslichkeit, womit sie, gewissermaassen ihre eigene, so eben erwähnte, wissenschaftliche Forderung in den Gegenstand selbst verlegend, die reine Form des Wollens gegenüber dem Inhalte desselben betont. Hiermit hängt denn auch der so stark ausgesprochene Anti-Eudämonismus dieses Ethikers zusammen. Mit der letztern Richtung bildet nun aber einen merkwürdigen, auch von dem sogleich zu nennenden englischen Philosophen hervorgehobenen Contrast der Umstand, dass Kant sich hinterdrein doch bewogen findet, auf die verschmähte Glückseligkeit und Nützlichkeit zurückzugreifen. Nachdem er gefordert hat, dass die Maxime unseres Wollens immer zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetz-

gebung dienlich sei, weiss er diesen Maassstab an gegebene Maximen nur anzulegen, indem er sich stillschweigend auf den abgewiesenen Standpunkt zurück versetzt. Ich dürfe mir, sagt er, z. B. die Vergrösserung meines Vermögens durch eine, wenn auch noch so sichere, Abläugnung eines Depositum darum nicht zur Maxime machen, weil eine solche, als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst aufheben würde, da alsdann Niemand ein Depositum machte — welches Letztere offenbar nur darum so einleuchtend ist, weil nun kein Mensch einen Vortheil davon absähe. Dazu kommt, dass auch nach dieser Lehre der sittliche Mensch denn doch nicht bloss der Glückseligkeit würdig ist, sondern auch an ihre dereinstige Erlangung glaubt, und also zu sich selbst zwar nicht sagen kann: Handle sittlich, um glückselig zu werden, wohl aber: Wenn du sittlich handelst, so darfst du sicher hoffen, auch glückselig zu werden — zwei Standpunkte, die wesentlich von einander verschieden sind, aber doch in der Praxis einander näher kommen, als in der Theorie.

Die vorstehenden Bemerkungen haben ihren Zweck vollständig erreicht, wenn sie, durch ihre flüchtige Erinnerung an die Grundzüge der zwei bedeutendsten ethischen Systeme, mit welchen sich ein die Tugend als blosses Mittel der Glückseligkeit betrachtender Eudämonismus auseinanderzusetzen hat, den Leser etwas geneigter gemacht haben, einer der neuesten und achtungswerthesten Vertheidigungen des letztern eine unbefangene Prüfung zu widmen — dem Utilitarianismus John Stuart Mill's. Beides nämlich, Glückseligkeitslehre und Utilitarianismus, sind hier, wie wir sogleich sehen werden, nur Ausdrücke für zwei Seiten einer und derselben Sache. Der zweite ist von Mill zwar nicht erfunden, aber zuerst in Umlauf gebracht worden. Was die Vorgänger in der Lehre selbst betrifft, so ist es unter den antiken Ethikern vor allen der Platonische Sokrates im Dialog Protagoras, an welchen Mill sich anschliesst. Am nächsten aber bekennt er sich zu Jeremias Bentham's „Grundsatz der Nützlichkeit“ oder, wie derselbe sich später ausdrückte, „Grundsatz der grössten Glückseligkeit“. Da ich bei der Mehrzahl meiner Leser eine Bekanntschaft mit der Mill'schen Schrift nicht

annehme, und meines Wissens auch noch keine Uebersetzung davon existirt, so gebe ich vorerst einen Auszug daraus.

Die „Allgemeinen Bemerkungen" des 1. Cap. bezeichnen die alte Frage nach dem Kriterium von recht und unrecht als noch immer, wie vor 2000 Jahren, unerledigt, finden alle ethischen Systeme, welche jenen Grundsatz verwerfen, unzulänglich oder inconsequent, und deuten auf die (noch weiterhin zu besprechende) eigenthümliche Art der Beweisführung in solchen Dingen hin.

Das 2. Cap. stellt den, häufig missverstandenen, Sinn des Utilitarianismus fest. Handlungen sind nach dieser Lehre recht, in dem Maasse, als sie dahin zielen, Glückseligkeit zu befördern, unrecht, in dem Maasse, als sie dahin zielen, das Gegentheil von Glückseligkeit hervorzubringen. Mit Glückseligkeit (happiness) ist Lust (pleasure) und die Abwesenheit von Schmerz gemeint. Lust und Freiheit von Schmerz sind die einzigen als Endziele begehrenswerthen Dinge; und alle begehrenswerthen Dinge sind diess entweder wegen der ihnen selbst anhaftenden Lust, oder als Mittel zur Beförderung von Lust oder zur Bewahrung vor Schmerz. Der übliche Vorwurf gegen diese Lehre, sie erniedrige den Menschen zum Thier, fällt weg, da wir (wie übrigens trotz der sonstigen Mängel ihres Systems schon die Epikureer) unter der Glückseligkeit und Lust eine menschliche verstehen. Die Lust des Menschen ist von der Lust des Schweins ebenso verschieden, wie der Mensch selbst vom Schwein. Er kennt nicht bloss sinnliche, sondern auch geistige Lust, und diese ist jener nicht blos durch äussere Vorzüge, wie Dauerhaftigkeit, Sicherheit und dgl., sondern durch ihre innere Natur überlegen. Es gibt unter den verschiedenen Fällen von Lust ebenso wohl einen qualitativen, als einen quantitativen Unterschied. Wenn eine Lust einer andern durch Alle oder fast Alle, die von beiden Erfahrung haben, entschieden vorgezogen wird, abgesehen von irgend einem Gefühle moralischer Verpflichtung hierzu, so ist sie die begehrenswerthere. Und diess gilt von der aus der Anwendung unserer höhern Kräfte folgenden Lust gegenüber jeder andern. Glückseligkeit ist auch nicht etwa zu verwechseln mit Zufriedenheit; die letztere ist einem niedrigern Wesen leichter erreichbar, als einem höhern;

dieses ist darum doch das einer höhern Glückseligkeit fähige. Diejenige Glückseligkeit, welche der Utilitarianismus für das höchste Gut erklärt, ist ferner nicht die des Einzelnen, sondern die grösstmögliche Glückseligkeit insgesammt. Das Endziel des menschlichen Handelns ist nun aber nothwendig auch der Maassstab der Moralität, welcher sich demgemäss so definiren lässt: „die Regeln und Vorschriften für das menschliche Verhalten, durch deren Beobachtung eine Existenz, wie die beschriebene, in der möglichst grossen Ausdehnung allen Menschen gesichert werden kann; und nicht ihnen allein, sondern, soweit die Natur der Dinge es zulässt, der ganzen empfindenden Schöpfung." Man hat eingewendet, Glückseligkeit sei für den Menschen unerreichbar. Aber man macht sich überspannte Vorstellungen von ihr, und bedenkt auch nicht, was, nebst den individuellen Fehlern, gegenwärtig noch die schlechte Erziehung und die schlechten gesellschaftlichen Zustände verschulden. Man hat ferner gesagt, die Menschen könnten sich auch ohne Glückseligkeit behelfen, und es gebe keine Tugend ohne Entsagung (der Verfasser selbst gebraucht dieses deutsche Wort —). Aber der Entsagende opfert sein Glück nur, um Andere glücklich zu machen; wenigstens ist nur so sein Verhalten bewunderns- und nachahmenswerth; und die Bereitwilligkeit zu solchem Opfer als die höchste Tugend anzuerkennen, in dem sehr unvollkommenen Zustande der Dinge nämlich, wo dasselbe das beste Mittel zur Beglückung Anderer sein kann, streitet gar nicht mit unserer Lehre. In Bezug auf die eigene und die fremde Glückseligkeit verlangt sie von dem Einzelnen eine so strenge Unparteilichkeit, wie die eines uninteressirten und wohlwollenden Zuschauers. In der goldenen Regel Jesu von Nazaret lesen wir den vollständigen Geist der Utilitäts-Ethik. Zu thun, wie man wünscht, dass einem selbst gethan werde, und seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst, darin besteht die ideale Vollkommenheit der Moralität nach unserer Lehre. Die letztere scheint Einigen nicht zu niedrige, sondern zu hohe Anforderungen an den Menschen zu stellen; es sei zu viel verlangt, sagen sie, dass der Antrieb unseres Handelns immer das allgemeine Beste sein solle. Wir fordern aber nur, dass es diesem gemäss sei, gleichviel, welchem Motiv

es entspringe. Das Motiv hat Nichts mit der Moralität der Handlung, wenn auch viel mit dem Werthe des Handelnden zu thun; die erstere beruht völlig auf der Absicht. Es versteht sich ferner, dass die meisten pflichtmässigen Handlungen dem Princip der allgemeinen Glückseligkeit genügen, wenn sie auch zunächst nur auf die besonderer Individuen gerichtet sind.

Was ist nun aber (3. Cap.) die Sanction des aufgestellten Moralprincips? welches sind die Gründe, ihm zu gehorchen, oder woher seine verbindende Kraft? Als an sich selbst verbindlich gilt zunächst nur die durch Erziehung und Meinung geheiligte gewohnheitsmässige Moralität, und Alles, worauf man sie gründen will, hat von vorn herein nothwendig geringere Autorität Diese Schwierigkeit drückt nun mindestens ebenso sehr jedes andere Moralprincip, als das unsrige. Vorerst die äussern Sanctionen aber können auch diesem zu Theil werden: Hoffnung und Furcht gegenüber unsern Mitgeschöpfen und dem Herrn der Welt, nebst Sympathie oder Zuneigung für jene, Liebe und Ehrfurcht gegenüber diesem. Nicht minder aber auch die erforderliche innere Sanction, durch ein die Pflichtverletzung begleitendes Schmerzgefühl, welches, wenn uneigennützig und mit der reinen Idee von Pflicht, nicht mit einer besondern Form derselben oder mit einem blossen Nebenumstande sich verbindend, das Wesen des Gewissens ist. An dieses Gefühl appellirt auch jedes andere Moralprincip, während das unsrige überdiess eine natürliche Grundlage hat an den geselligen Gefühlen des Menschen, an dem mit der Civilisation immer zunehmenden Bewusstsein der Einzelnen, dass sie ihr Wohl nur zugleich mit dem Anderer besorgen können.

Noch fragt es sich aber, welcher Art von Beweis das Glückseligkeitsprincip fähig sei. Fragen letzter Ziele lassen keinen directen Beweis zu. Was als gut bewiesen werden kann, muss sich als Mittel zu einem ohne Beweis als gut zugestandenen Dinge darthun lassen, z. B. die Kunst des Arztes als Mittel zur Gesundheit. Der einzige Beweis dafür, dass ein Ding begehrenswerth sei, ist der, dass die Leute es wirklich begehren. Kein Grund lässt sich für die Begehrenswürdigkeit der allgemeinen Glückseligkeit angeben, ausser

dass jede Person ihre eigene Glückseligkeit begehrt, soweit sie dieselbe erreichbar glaubt. Nun begehrt man freilich, wenngleich nicht ebenso allgemein, auch z. B. Tugend. Aber diess kann und soll sein, und zwar ohne Eigennutz, um der Tugend selbst willen — nur so befindet sich der Geist in dem rechten, unserm Moralprincip angemessenen Zustande — ohne dass die Tugend, zu einem Theile der Glückseligkeit geworden, darum aufhörte, urprünglich ein blosses, wenn auch das wichtigste Mittel derselben zu sein. Weiter zurück, als auf die Erfahrungsthatsache, dass die Menschen Nichts begehren, als was ihnen Lust bringt oder sie von Schmerz befreit, vermag und braucht unsere Beweisführung nicht zu gehen.

Im letzten Capitel sucht der Verfasser zu zeigen, dass auch die Idee der Gerechtigkeit nicht, wie man gewöhnlich glaubt, dem aufgestellten Moralprincip widerstrebe. Gerechtigkeit ist, wie sich aus einer Uebersicht der verschiedenen Anwendungen des Wortes ergibt, im Allgemeinen soviel als Gesetzlichkeit, und Ungesetzlichkeit ist immer zugcich Strafbarkeit, wobei man nur nicht ausschliesslich an positive Gesetze und gerichtliche Strafen denken muss. Von anderen Pflichten unterscheidet sich die der Gerechtigkeit dadurch, dass nur dieser ein Recht bestimmter Personen entspricht; ein Unterschied, welcher mit dem von unvollkommenen und vollkommenen Pflichten zusammenfällt. Das die Idee von Gerechtigkeit begleitende Gefühl nun entsteht allerdings nicht aus einer blossen Idee von Zweckmässigkeit; wohl aber, was moralisch daran ist. Es ist ursprünglich nur das natürliche, dem Selbsterhaltungstrieb und dem Sympathiegefühl entstammte, Verlangen nach Vergeltung oder Rache, das aber moralisirt ist durch seine Beschränkung auf solches Unrecht, welches die gesammte Gesellschaft und uns nur durch sie oder zusammen mit ihr trifft. Dass Jemandem ein Anspruch auf Schutz von Seiten der Gesellschaft, d. h. ein Recht, zukommt, hat keinen andern Grund, als den allgemeinen Nutzen. Der Vergeltungsdurst aber, der uns zugleich beseelt, ist gerechtfertigt durch die besondere hier in Betracht kommende Art von Nutzen, da uns allein an Nichts soviel gelegen sein kann, als an der Sicherheit, wie sie jener Schutz gewährt.

Die Gerechtigkeit hat also so wenig als die Moralität überhaupt eine andere Norm, als den allgemeinen Nutzen, obgleich sie weitaus der wichtigste Theil von jener ist.

Indem ich mich zu einer Beurtheilung der Hauptsätze dieser ethischen Lehre wende, habe ich vor allen Dingen unumwunden anzuerkennen, dass mir das Nützlichkeits- oder Glückseligkeitsprincip so, wie von Mill, gefasst, gegen die landläufigen Einwendungen vollkommen gedeckt scheint. Denn die Glückseligkeit, zu welcher uns nach dieser Lehre die Tugend hinführen soll, ist nicht eine unter- oder übermenschliche, sondern die menschliche, und nicht eine individuelle oder partielle, sondern die allgemeine; und wenn ein Ethiker daran denkt, dass wir Menschen nicht die einzigen fühlenden Wesen auf der Erde sind, so kann auch diess ihm nur zum Lob gereichen. Nur darum wird es sich handeln, ob die Glückseligkeit überhaupt, auch wenn noch so weit und rein gefasst, Endziel der Sittlichkeit sein kann.

Von den zwei Fragen, woher dem aufgestellten Princip die äussere und innere Sanction komme, und zweitens, wie es erweisbar sei, oder, wie wir uns auch ausdrücken können, wie es thatsächliche Geltung zu erlangen vermöge, und weshalb es solche verdiene — von diesen Fragen ist die erste, soweit sie sich von der zweiten trennen lässt, zur Genüge durch Mill beantwortet. Die zweite wird uns länger beschäftigen. Da hat nun unser Ethiker vor Allem Recht mit der schon von Aristoteles gemachten Erinnerung, dass wir keinen andern Beweis verlangen dürfen, als wie ihn die Natur der Sache zulässt. Was unbedingte Geltung haben soll, kann als ein Solches nicht in derselben Weise dargethan werden, wie ein nur bedingt Gültiges, ein Ziel nicht ebenso, wie der Weg zum Ziel. Als das Bedenklichste an Mill's Lehre wird nun aber eben diess erscheinen, dass sie der Sittlichkeit die Glückseligkeit oder überhaupt Etwas zum Ziel setzt. Sie thut diess übrigens nicht in dem Sinne, dass es dem Handelnden ausdrücklich um dieses Ziel zu thun sein solle, sondern nur in dem, dass es die Norm sei, welcher sein Verhalten zu entsprechen habe; eine Richtschnur, auf welche nicht sowohl der Handelnde selbst, als vielmehr nur der ihn Beurtheilende

hinzusehen braucht. Diesen Standpunkt sollte nun doch wenigstens Niemand verwerfen, wer ihm nicht einen bessern entgegenzustellen hat. Die Sittlichkeit für blossen Gehorsam gegen eine Autorität erklären, hiesse entweder jede Frage nach dem Grunde ihres Werthes und zunächst des Werthes eines solchen Gehorsams abschneiden, oder dieselbe als durch den besondern Werth der bestimmten Autorität schon gelöst voraussetzen, oder endlich auf einem Umwege, durch Verweisung auf die Folgen, zur Glückseligkeit zurückkehren. Soll hingegen die Sittlichkeit oder auch ihre Norm unbedingten eigenen Werth haben, abgesehen von aller blossen Autorität und jedem hinzukommenden Vortheil, so ist hiermit das Wahre zwar gesagt, aber nicht gegen Missverständnisse und Einwendungen geschützt. Wenn die Erlangung von Glück oder die Abwendung von Unglück freilich nicht das entscheidende Motiv unseres Handelns bilden darf, so ist es doch nicht unerlaubt, danach zu fragen, was denn nun alles bei'm letztern für uns selbst und Andere herauskomme. Es würde gewiss dem Menschen Unmenschliches zugemuthet, wenn man von ihm z. B. verlangte, er solle eine sittliche Vorschrift selbst dann befolgen, wenn er fest überzeugt wäre, sich und Andern dadurch eitel Unheil zuzuziehen; ja, er würde sich in solchem Falle daran zu erinnern haben, dass es auch ein irrendes Gewissen gibt. Der an sich wohlbegründete Widerstand gegen die gemeine Glückseligkeitslehre hat hier bisweilen zu einem Rigorismus geführt, bis zu dessen Extrem ein Kant nicht fortgegangen ist. Sogar was allein die eigene Person betrifft, ist Ein Glück derart, dass jeder sittlich Handelnde die Zumuthung sinnlos finden wird, darauf Verzicht zu leisten: das Gefühl der Zufriedenheit mit, oder der Achtung vor sich selbst. Auch dieses Gefühl wird ihm vielleicht nicht die Geltung eines Motivs haben; aber wenn er es sich nicht wenigstens als die sichere Folge einer Handlung versprechen kann, so darf er diese füglich unterlassen. Wie alle Gebote, sind eben auch die sittlichen ungereimt ohne die Voraussetzung, dass demjenigen, an welchen sie ergehen, ihre Erfüllung als ein irgendwie Beglückendes oder, wenn man lieber will, Beseligendes, wenigstens in höherm Grade oder wahrhafterer Weise, als die Nicht-Erfüllung, ein-

leuchte. Diess kann, ich wiederhole es, geschehen, ohne dass die Aussicht auf Glück das Motiv und gar das Hauptmotiv bilde; denn ebenso sinnlos wären sie unstreitig in dem umgekehrten Falle, das sie nur Etwas beföhlen, wozu man ohnehin Lust hat. Ich rede hier übrigens von Geboten nicht in der Meinung, dass der Gehorsam gegen sie die einzige Form der Sittlichkeit sei; genug, dass es eine Form derselben ist, die auf jedem sittlichen Standpunkte unter gewissen Bedingungen hervortreten kann und muss.

Beiden hiermit angedeuteten Erfordernissen scheint die Lehre Mill's bei'm ersten Anblicke bestens zu entsprechen. Die allgemeine Glückseligkeit, als Glückseligkeit, ist Etwas, wonach Jeder von selbst trachtet, und zugleich ist sie, als allgemeine, ganz dazu angethan, dem individuellen Gelüste Schranken su setzen, welche inhaltlich auf die auch sonst anerkannten sittlichen Gebote und Verbote hinaus kommen werden. Man sieht jedoch, dass der erstere Vorzug zwar der Glückseligkeit, aber nicht eben der allgemeinen, und der zweite nur gerade der allgemeinen zukommt; und ferner wollen wir wissen, wesshalb das Streben nach dieser ein pflichtmässiges zu heissen, überhaupt so entschieden vor jedem andern ausgezeichnet zu werden verdiene. In der ersten Hinsicht zwar lässt sich erwiedern, die individuelle Glückseligkeit sei in der allgemeinen enthalten; und gewissermaassen auch diese in jener, nicht bloss weil der Einzelne seine Glückseligkeit nur zugleich mit fremder sicher und vollkommen zu erreichen vermag, wobei diese ein blosses Mittel der eigenen bliebe, sondern deswegen, weil er sie unter Anderm in der fremden selbst finden kann. Hiermit ist aber doch weiter Nichts gesagt, als: die allgemeine Glückseligkeit ist der höchste Werth für Jeden, der sie so fühlt. Mit welchem Rechte werden wir aber behaupten, dass er sie so fühlen oder doch behandeln solle? Wir können uns erklären, wie er zu dieser Ueberzeugung kommen kann: aber wie überzeugen wir uns von der Richtigkeit dieser seiner Ueberzeugung? wie rechtfertigen wir sie als unsere eigene, wenn sie es ist? Die, allerdings nicht bloss die vorliegende Lehre, drückende Schwierigkeit liegt darin, dass der höchste Werth, wie jeder Werth, als solcher sich nur durch das Gefühl kundgeben kann, und doch

das blosse Gefühl unfähig scheint, eine Norm festzustellen, gegen welche keine Berufung auf irgend ein abweichendes Gefühl aufkommen soll. Diese Schwierigkeit wird auch durch die folgende Aeusserung nicht beseitigt. „Kein Grund lässt sich angeben, warum die allgemeine Glückseligkeit begehrenswerth ist, ausser dass jede Person, soweit sie dieselbe erreichbar glaubt, ihre eigene Glückseligkeit begehrt. Da diess indessen eine Thatsache ist, so haben wir nicht nur allen Beweis, welchen der Fall zulässt, sondern allen, welchen man verlangen kann, dass Glückseligkeit ein Gut ist: dass die Glückseligkeit jeder Person ein Gut für diese Person ist, und folglich die allgemeine Glückseligkeit ein Gut für das Aggregat aller Personen.“ Dieses Folglich, sofern es wirklich aus dem Vorangegangenen sich ergibt, besagt nur, dass die Summe der einzelnen Glückseligkeiten ein Gut sei für die Summe der einzelnen Personen, und zwar so, dass für jede Person ihre eigene, nicht aber so, dass für jede die allgemeine Glückseligkeit ein Gut sei (geschweige die objective Norm alles Guten). Diese weitere Folgerung könnte nur durch einen Fehlschluss gewonnen sein, und zwar den a sensu diviso ad sensum compositum: die allgemeine Glückseligkeit sensu diviso ist ein Gut für uns alle und ist es deswegen auch sensu composito. Ich fände es jedoch etwas verwegen, diesen Fehler, sei's auch nur in dem einzelnen Falle, einem von mir so hoch verehrten Logiker zuzuschreiben. Zwar, was wagt man nicht alles, wenn es gilt, mit einer schwierigen Frage in's Reine zu kommen! Aber die Meinung der angeführten Stelle ist offenbar nur diese, dass man einen bessern Grund für die Begehrungswürdigkeit der allgemeinen Glückseligkeit, als das thatsächliche Streben aller Menschen nach ihrer eigenen, billigerweise nicht verlangen dürfe.

Um nun weiter zu rücken, scheint mir nöthig, vorerst zu untersuchen, was wir von Mill's Meinung über das Verhältniss zwischen Absicht und Motiv bei'm moralischen Urtheil zu halten haben.

Nur auf die Absicht, „das, was der Handelnde thun will“, nicht auf das Motiv, „das Gefühl, welches macht, dass er so thun will“, soll es nach Mill der ethischen Beurtheilung

ankommen. „Wer einen Mitmenschen vom Ertrinken rettet, thut, was moralisch recht ist, ob nun sein Motiv Pflicht sei, oder die Hoffnung, für seine Unmusse bezahlt zu werden.“ Hier werden wohl sogleich die meisten Leser denken: es sei doch ein sehr grosser moralischer Unterschied, ob die rettende That aus Pflichtgefühl oder aus Lohnsucht geschehe; sie möge auch im letztern Falle eine gewisse Anerkennung und wenigstens den gesuchten Lohn verdienen, habe aber im Uebrigen nicht Anspruch auf höheres Lob, als ein gewerbmässiger Fischzug. Gesetzt, ist gegen Mill bereits von einem Landsmanne desselben eingewendet worden, ein Tyrann, dessen Feind in's Meer gesprungen ist, wolle diesen vom Ertrinken retten, um ausgesuchtere Qualen über ihn zu verhängen: könnte man da ohne Unklarheit von dieser Rettung als einer moralisch rechten Handlung sprechen? Darauf antwortet Mill: der Tyrann unterscheide sich von dem Retter aus Pflicht oder Wohlwollen nicht nur durch das Motiv, sondern durch die Handlung selbst, indem die Rettung nur der nothwendige erste Schritt sei zu einer grausamern Handlung, als das Ertrinkenlassen gewesen wäre; der Einwand verwechsle Motiv und Absicht. An dieser Antwort ist richtig, dass der Tadel in unserm Falle auch die Absicht trifft; aber er wird nur darum so entschieden in Bezug auf die ganze Handlung lauten, weil es hier nicht leicht möglich ist, die Absicht mit einem guten Motiv gepaart zu denken. Man nehme jedoch an, der Feind des Tyrannen habe ein Verbrechen begangen, und dieser wolle jene Qualen über ihn verfügen nicht aus Bosheit, sondern ohne Ansehen der Person aus reiner Gerechtigkeitsliebe, indem die beabsichtigte Marter die landesübliche Strafe des begangenen Verbrechens sein mag: nun wird man schwerlich den Tyrannen einer moralischen Schlechtigkeit zeihen; es hat ihn vielleicht sogar eine löbliche Selbstüberwindung gekostet, dem Verdachte blosser persönlicher Feindseligkeit zu trotzen; und der Unterschied unseres diessmaligen Urtheils von dem vorigen scheint nur auf dem veränderten Motiv beruhen zu können. Man wird kaum hiergegen einwenden, es sei abermals nicht bloss das Motiv, sondern auch die Absicht eine andere als vorhin: das eine Mal beabsichtige der Tyrann, seinen Hass, das andere Mal, seine Ge-

rechtigkeitsliebe zu befriedigen. Auf diese Art lässt sich jedes Motiv in eine Absicht umdeuten; eine solche Verwischung der Grenzen zweier Begriffe wäre gar nicht in Mill's Geschmack. Eher könnte man sagen: im einen Falle gehe die Absicht auf Quälerei, im andern auf Strafe, wenn gleich Beides diessmal zufällig auf dieselbe äussere That hinauslaufe; die Strafe sei, wenn nicht unseren eigenen Begriffen, doch denen des Tyrannen und seines Landes gemäss; und es komme bei der Beurtheilung einer Handlung nicht bloss darauf an, was sie, für sich genommen, ist, sondern noch mehr darauf, was sie in den besondern Verhältnissen, in welche sie eingreifen soll, bedeutet. Aber mit alle dem wird man sich die Nachfrage nach dem Motiv nicht nehmen lassen; und auch nach Mill ist dasselbe nicht gleichgültig für die moralische Beurtheilung: nur den moralischen Werth der Handlung selbst, nicht den der handelnden Person nach dem Motiv zu schätzen, will er uns verwehren. Es ist aber nicht wohl begreiflich, wie das Urtheil über eine Person, das sich auf eine Handlung derselben gründet, nicht in eben derselben Hinsicht vor Allem aus über diese Handlung selbst ergehen müsste, und wie ein Gesichtspunkt für das Urtheil über eine Handlung, der uns einen Schluss auf die ganze Person gestattet, nicht auch in Betreff jener sehr wichtig sein sollte. Insofern nach Mill's richtiger Bemerkung das Motiv eine gute oder schlechte habituelle Disposition, eine Geneigtheit des Charakters zu nützlichen oder schädlichen Handlungen, anzeigen kann, so lässt uns das Motiv einer einzigen Handlung die Absichten desselben Menschen auch bei andern Handlungen vermuthen, und seine Kenntniss ist in diesem Betracht, wenn schon nicht zur Beurtheilung, doch wenigstens zur Ausmittlung, dieser Absichten dienlich.

Wir können uns die Sache noch durch Herbeiziehung des dritten hierher gehörenden Begriffes, des Begriffes Zweck (object), verdeutlichen, welcher von Mill mit dem des Motivs zusammengenommen wird. Halten wir diese beiden Begriffe auseinander, so werden wir beispielsweise sagen: wer seinem Nächsten aus Lohnsucht das Leben rettet, dem ist die Rettung die Absicht, die Lohnsucht das Motiv, und die Belohnung oder auch die von dieser noch zu unterscheidende innere

Befriedigung der Lohnsucht der Zweck. Nicht selten werden übrigens, um daran beiläufig zu erinnern, noch Unterabtheilungen dieser Begriffe nöthig; so, um diess nur an Einem zu erläutern, dem ich an dieser Stelle allerdings eine grössere Ausdehnung, als Mill, gebe: äussere und innere Motive (z. B. jenes die Umstände und Gerüchte, welche den Jago eifer- und rachsüchtig gemacht haben, dieses die Eifer- und Rachsucht selbst), entferntere und nähere Motive (jenes die Eifersucht, dieses die Rachsucht des Fähndrichs, wenn wir bei den innern Motiven stehen bleiben), Haupt- und Nebenmotive (jenes — innerhalb der entferntern Motive — die Liebes-, dieses die Rangeifersucht) u. s. w. — Beispiele, welche ihren gegenwärtigen Zweck auch dann erfüllen werden, wenn man sie in materieller Hinsicht bestreiten sollte. Eine etwas andere Terminologie bei Trendelenburg (Naturrecht §. 64): „Wo z. B. Rache die Triebfeder ist und in einer vermeintlich erlittenen Verletzung der Beweggrund liegt, kann die Absicht entstehen, den Beleidiger aus dem Wege zu räumen, und im Willen den Vorsatz zeitigen, dieses Mittel zu diesem Zwecke anzuwenden.“ Lassen wir es jedoch hier bei den vorigen Unterscheidungen bewenden, so meine ich, dass wir uns bei der blossen Kenntniss der Absicht einer Handlung überhaupt keine erschöpfende moralische Beurtheilung der letztern zutrauen, oder, wenn wir zugleich den Zweck sammt dem Motiv kennen, dann unser moralisches Urtheil nicht ausschliesslich und nicht vorwiegend auf die Absicht gründen. Das Erstere würde z. B. der Fall sein, wenn wir von unserm Tyrannen weiter Nichts erfahren hätten, als dass er seinen Feind aus dem Wasser gerettet habe und habe retten wollen; das Zweite, wenn uns bekannt wäre, dass er ihn gerettet, nicht weil er ihn quälen wollte, aber weil er wusste, dass demselben dieses Schicksal anderswoher sicher bevorstehe. Im letztern Falle muss derjenige, welcher eine Handlung ausschliesslich nach der Absicht, „dem, was der Handelnde thun will“, beurtheilt, dem Tyrannen ohne Weiteres ein günstiges Zeugniss ausstellen. Wollte Jemand, was doch kaum in Mill's Sinne wäre, die Bedeutung des „Thuns“ so weit strecken, um sagen zu können:

was der Tyrann hier thun wolle, sei letztlich nicht, den Feind retten, sondern ihn seinem Unglück entgegengehen lassen, so wird er Mühe haben, die Begriffe Absicht und Zweck gegen einander abzugrenzen. Kurz, ich kann nicht über die Schwierigkeit hinweg kommen, dass die moralische Beurtheilung einer Handlung entweder wirklich auf die Absicht mit Ausschluss von Zweck und Motiv sich beschränkt, in diesem Falle aber zum Mindesten unvollständig, höchstens zu einem socialen oder juridischen oder criminalistischen Zwecke ausreichend ist, wiewohl selbst hier, nämlich in dem zuletzt erwähnten Falle, das Motiv, wenn bekannt, auf das Strafmaass einzuwirken pflegt, — oder, wenn sie genügt, dann von jener Schranke frei ist.

Die Beurtheilung einer Handlung nach der blossen Absicht wird nach alle dem richtiger etwa die legale, als die moralische, heissen, und gerade die nach dem Motiv die eigenthümlich moralische. Hier muss ich jedoch den Vorwurf gewärtigen, dass ich um ein blosses Wort streite: wenn Mill nun einmal erkläre, dass er unter moralischer Beurtheilung einer Handlung nur die nach der Absicht verstanden wissen wolle, was gehe diess mich an? sei man ihm nicht vielmehr Dank schuldig, dass er auch in diesem Punkte, wie in so manchen andern, um logische Feststellung mehrdeutiger Ausdrücke sich bemühe? Aber eben um der Verpflichtung gegen Mill nachzukommen, habe ich genau ermitteln müssen, was er unter dem fraglichen Ausdrucke versteht, und wie sich seine Begriffsbestimmung des Moralischen nicht bloss zum Sprachgebrauch, sondern auch zu dem, was er selber mit ihr geben will, verhält. Es lässt sich ihm schliesslich in dieser Beziehung vielleicht am besten durch folgende Ueberlegung gerecht werden. Uns allen ist in Betreff der Leute, mit welchen wir verkehren, in der Regel mehr daran gelegen, was für Absichten, als was für Motive sie hegen; die Gesellschaft überhaupt als solche fährt im Durchschnitt besser mit einem gewöhnlichen selbstsüchtigen Philister, als mit einem gutmüthigen Narren, nicht als ob jener der bessere Mensch wäre, sondern weil ihr seine Handlungen und Absichten nützlicher sind. Und wo es in dem letztern Betracht fehlt, da werden wir doch nicht nur die äussere Zuträglichkeit,

sondern auch die volle Tüchtigkeit, des Handelns und Wollens vermissen. Zu dieser gehört wirklich nicht bloss Güte des Motivs, sondern auch Rechtlichkeit und Gemeinnützlichkeit der beabsichtigten Handlung. Man kann die Beurtheilungen nach den zwei letztern Gesichtspunkten die juridische und die sociale, und dann die nach dem Motiv die moralische, oder jene beiden zusammen die objectiv- und diese die subjectiv-moralische nennen, oder auch allenfalls die Hegel'sche Unterscheidung von sittlich und moralisch anwenden. Die gegenwärtige Kritik kann vernünftigerweise keine dieser verschiedenen Seiten verkürzen wollen; aber es verdient untersucht zu werden, welche Bedeutung denn nun dem Glückseligkeits- und Nützlichkeitsgrundsatze — seine Gültigkeit in weitem Umfange zugestanden — für die Moralität oder Sittlichkeit überhaupt und im Besondern für die Motive, sobald diese einmal in Betracht gezogen werden, zukomme. Das Gewicht der letztern wird ja in Betreff unseres Urtheils über die handelnde Person, im Unterschied von der Handlung selbst, auch von Mill anerkannt; und offenbar wird nach der Consequenz seiner Lehre das Ideal eines moralischen Menschen ein Solcher sein, welcher nicht bloss seine Handlungen und Absichten beständig nach dem Grundsatze der allgemeinen Glückseligkeit einrichtet, sondern an dieser auch immer, wenn schon nicht eben in der höchsten Allgemeinheit, sein Motiv hat. Mill bemüht sich ferner, nachzuweisen, welche „Motive" die wachsende Herrschaft jenes Grundsatzes verbürgen. Er kann seine ganze Lehre nur darauf stützen, dass die Glückseligkeit von Jedermann begehrt wird, was doch ohne Zweifel eine Appellation an unsere Motive ist. Seine Schrift bietet uns also Anlass genug, die besprochene Schranke zu überschreiten.

Ein specieller Punkt, welcher hierzu aufmuntert, ist noch dieser. Mill gesteht nicht bloss zu, sondern fordert, dass die Tugend, obgleich ursprünglich blosses Mittel zur Glückseligkeit, doch auch Bestandtheil derselben sei oder werde; erst dadurch bekomme sie die dem Utilitätsprincip völlig angemessene Bedeutung. Wie misslich diese Wendung ist, wird gerade aus der Analogie erhellen, welche nach Mill in dieser Hinsicht zwischen der Tugend und dem Gelde stattfinden

soll. Es ist zwar unleugbar, dass das Geld aus der ursprünglichen Stellung eines blossen Mittels in die eines selbstständig geschätzten Guts vorrücken kann, und insoweit ist gegen die Vergleichung Nichts einzuwenden: aber ebenso gewiss ist es ja, dass diese Schätzung des Geldes eine verkehrte ist; und anders könnten wir auch von der Liebe zur Tugend um der Tugend selbst willen nicht urtheilen, wenn wirklich „Handlungen und Neigungen nur tugendhaft wären, weil sie einen andern Zweck, als Tugend, fördern." Es muss freilich der Tugend und der Glückseligkeit zu Statten kommen, wenn jene um ihrer selbst willen geliebt wird, ebenso wie eine solche Liebe zum Gelde den Erwerb desselben und das vom Gelde abhängige Glück (wenigstens der Erben) fördert; aber es ist doch offenbar ein Bedenken gegen die Utilitätsmoral, dass man ihr praktisch am vollkommensten genügen *soll*, wenn man ihren Hauptgrundsatz preisgibt. Ebenso gut könnte Mill, nachdem er in seiner Nationalökonomie die Falschheit des Mercantilsystems dargethan hat, welches ja volkswirthschaftlich ungefähr dasselbe ist, was ethisch die Geldliebe, dieses System zu fortwährender praktischer Hochhaltung empfehlen. Die vorliegende Inconsequenz dürfte nun doch wohl einzig daher rühren, dass Mill selbst sich mit seinen Anforderungen an die moralische Beurtheilung einer Handlung nicht in derjenigen Schranke zu halten vermag, welche von ihm dieser Beurtheilung gezogen wird. Nur nach ihrer Absicht betrachtet, kann eine Handlung wirklich nicht wohl etwas Anderes sein, als ein Mittel, nämlich um das Motiv, woraus sie hervorgeht, zu beruhigen; und es scheint daher, bei jener Beschränkung, auch von der Tugend keine höhere Ansicht, als diese, statthaft.

Wer nun aber etwa, die ausgesprochenen Bedenken mit mir theilend, daraufhin dem ganzen Utilitarianismus den Abschied geben wollte, der würde übersehen, dass dieselben nicht sowohl gegen den Ausgangspunkt, als vielmehr nur gegen die Ergebnisse dieser Lehre gerichtet sind. Es wird also methodisch und zugleich billig sein, zu untersuchen, ob sich nicht von Mill's eigenem Ausgangspunkte, also von der Thatsache aus, dass jeder Einzelne nach seiner Glückseligkeit

strebt, etwas andere, gegen jene Bedenken besser geschützte Sätze gewinnen lassen. Vielleicht dass der eine oder der andere Leser sich mit diesem Verfahren einstweilen durch den Aristotelischen Unterschied zwischen dem „für uns“ und dem „an sich Frühern“ versöhnen lässt.

Ich beschränke mich im Folgenden ausdrücklich auf die Frage, wie ich sie so eben formulirt habe. Es ist schon recht, dass das Philosophiren den höchsten Flug nehme, welchen es nehmen kann; man braucht aber darum gewiss nicht diejenigen Aussichten zu vernachlässigen, welche mit unsern üblichen Gehwerkzeugen, in Begleitung so guter Führer wie die von mir gebrauchten, sich erreichen lassen.

Für's Erste ist ein an sich einfacher, aber doch oft vernachlässigter Gesichtspunkt festzuhalten, über dessen Bedeutung neben Mill besonders Lotze belehrend ist. Ueberhaupt verdankt unsere ganze Frage diesem Denker eine beträchtliche Förderung; und ich kann dieses oder jenes Bedenken gegen seine Ausführungen hier um so eher bei Seite lassen, da es doch weniger gegen das Ethische, als gegen das Metaphysische daran gerichtet, und auch hier nicht eben ein dogmatistisches Besserwissenwollen wäre. Vor Allem, sage ich, müssen wir festhalten, dass, was wir als ein Gut oder ein Werthvolles schätzen, als solches nicht ein für sich bestehender Gegenstand, nicht Etwas ist, das abgesehen von unserer Werthschätzung existirt, sondern Etwas, das eben dieser in bestimmter Weise sich aufdrängt, sowie es auch nur auf diese Art ursprünglich erkennbar ist. Was als ein Gut gelten will, muss, mit andern Worten, ein Lustgefühl erregen oder erregt haben. Hiermit wird der Begriff des Guts nicht herabgezogen; es ist nicht die Schuld der Lust, sondern des über sie urtheilenden Subjects oder eines leicht erklärlichen Sprachgebrauchs, wenn man das Wort Lust nur in niedrigem Sinne fasst. In demselben Maasse, als ein Gut höher steht, als ein anderes, ist natürlich auch die ihm entsprechende Lust der Lust am letztern überlegen, wenn gleich es zunächst nur eben durch die höhere Lust, die es begleitet, sich als das höhere Gut erweist und offenbart. Man könnte ohne Zweifel einigen Missverständnissen ausweichen, wenn man für höhere Arten der Lust diesen Ausdruck ganz vermiede: aber erstlich

wäre hiermit der Sprachgebrauch kaum einverstanden, in welchem doch z. B. ein Ausdruck wie „Lust am Guten“ nichts Anstössiges hat; zweitens läge dazu auch von Seiten des formalen Wesens der fraglichen Bewusstseinszustände kein Grund vor; drittens könnte ein anderer Name leicht dazu verleiten, sich die aller Lust, selbst der höchsten, anhaftende Untauglichkeit zum eigentlichen Sitze der sittlichen Norm zu verbergen. Wir wissen nun ferner, dass während des Lebens sehr verschiedene Arten von Lust in zahlreichen Fällen, sei es als Genuss oder als blosse Einladung dazu, sich wiederholen; und jeder einzelne dieser Fälle wird von uns, wenn er das erste Mal eingetreten ist, und so oft er von Neuem eintritt, abgeurtheilt, die Lust wird auch für vorzüglicher oder geringer, als diese oder jene andere Lust, die mit ihr streiten oder sonst sich zur Vergleichung darbieten mag, erklärt, wobei theoretische Reflexionen, sogar über die menschliche Natur, höchstens nachträglich, und erst aus einem wissenschaftlichen Bedürfnisse, sich geltend machen. So erwächst und befestigt sich allmählich in jedem Menschen, der überhaupt in Bezug auf geistige Ausbildung hier in Betracht kommen kann, ein allgemeines, von der Eigenthümlichkeit der einzelnen Fälle freies, Urtheil über den qualitativen Werth der verschiedenen Lustarten und Güter im Verhältnisse zu einander. Dieses Urtheil bildet sich unstreitig nicht rein von innen heraus, sondern nur im Zusammenleben mit andern Menschen, wie es gleich Anfangs auch seine Gegenstände theilweise daher entnimmt; aber eben wenigstens in diesem Zusammenleben, und unter daheriger gegenseitiger Förderung, wird die individuelle Entwicklung auf die Bildung eines solchen Urtheils hindrängen. Offenbar nun bedeutet dasselbe sofort mehr, als ein blosser beschaulicher oder elegischer Rückblick auf die einstmals genossenen Werthe: es enthält zugleich eine vorschauende praktische Weisung für die Zukunft. Denn das über ein Gut im Allgemeinen gewonnene Urtheil geht jedem neuen Falle derselben Art als ein wohl oder übel begründetes, gewiss aber sich irgendwie Gehör verschaffendes Vor-Urtheil (dieses Wort hier ohne den gewöhnlichen üblen Nebensinn genommen) voraus, wodurch jener von vorn herein einen bestimmten Platz in der Stufenreihe der Werthe ange-

wiesen bekommt. Es ist jedoch möglich, dass er diesen Platz einzunehmen sich weigert: jenes Vor-Urtheil hat nicht bloss thatsächlich keine unumstössliche Geltung, sondern es kann auch ebenso wenig als sonst ein inductives Resultat sich's verbitten, an jedem neuen Falle, der ihm zu widerstreben scheint, auf's Neue geprüft zu werden. Und solch ein Widerstreben hat auf unserm Gebiet eine etwas andere Bedeutung, als auf dem rein theoretischen. Auf dem letztern ist der neue Fall in der Regel ein uns an sich gleichgültiger, für unser persönliches Wohl nicht mehr als jeder frühere Fall besagend; jetzt aber ist die Rede von einem Falle, der einen Lustwerth hat. Nun haben einen solchen zwar auch alle übrigen Fälle derselben Art einmal besessen; aber das sind vergangene Zeiten, die frühern Fälle haben ebenso wenig mehr ein gegenwärtiges Interesse für uns, als die einer uns rein theoretisch beschäftigenden Induction, und dasjenige Interesse, welches sie vielleicht noch in der Erinnerung erregen, wird überwogen durch eine jetzt anders lautende Werthschätzung. Zu ihnen und damit zu der ganzen Art, wie wir diese bisher kennen gelernt haben, verhalten wir uns als unparteiische Betrachter und Richter, wenn auch in eigenster Angelegenheit; unser Urtheil hat sich zwar nicht ohne Lusterfahrung, aber in seiner jetzigen Fassung und Geltung doch erst hinterdrein aus einer an und für sich lustfreien kühlen Vergleichung der verschiedenen uns bekannt gewordenen Lustarten und Güter ergeben. Der neue Fall aber ist vorausgesetztermaassen ein solcher, der uns neue Lust oder auch Unlust in Aussicht stellt, und zwar eine grössere oder kleinere, als die durch unser mitgebrachtes allgemeines Urtheil vorgesehene. In diesem Verhältnisse nun ist die Möglichkeit begründet, dass wir im Stande sind und in die Versuchung gerathen können, eine Lust, die wir selbst für grösser als eine andere erkennen, dennoch gegen diese hintanzusetzen, oder eine Unlust zu wählen, um eine an sich kleinere zu vermeiden, indem uns nämlich unser Urtheil zwar im Allgemeinen feststeht, aber im besondern Falle erschüttert ist. Wir handeln in solcher Lage gut — allerdings zunächst nur in einem subjectiv-moralischen Sinne — wenn wir unser allgemeines Urtheil auch gegenüber dem einzelnen sich ihm

zu entziehen drohenden Falle festhalten und durchsetzen, und wir handeln schlecht, wenn wir es preisgeben. Natürlich muss man, wenn man diess an Beispielen prüfen will, solche Werthe nehmen, die entweder überhaupt oder doch mit den und den nähern Bestimmungen, wodurch auch an sich Geringfügiges eine Bedeutung gewinnen kann, ein entschiedenes Stufenverhältniss zu einander erkennen lassen oder vergleichbare Entfernungen von einem höhern Werthe zeigen. Eine absolute Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit des mitgebrachten allgemeinen Urtheils wird hiermit nicht behauptet, sondern nur, dass die Revision nicht in einem Augenblicke vorzunehmen und in's Leben einzuführen sei, welcher der ungeeignetste dazu ist.

Die Nothwendigkeit, Alles als ein Gut in gewissem Sinne anzuerkennen, was wir jemals als ein solches fühlen oder gefühlt haben, und die andere Nothwendigkeit, einen zuverlässigern Unterschied zu machen zwischen den Gütern, als ihn das blosse Gefühl lehren kann, und nicht dasjenige Gut, welches im gegebenen Falle grössere Lust verspricht, darum auch als das werthvollere zu betrachten und zu behandeln — diese beiden Nothwendigkeiten, die erstere eine psychologische, die zweite specifisch ethisch — können sich nur in dem Grundsatze versöhnen, dass nicht nach der jeweilen erwarteten Lust, sondern nach unserm allgemeinen Urtheil über die ganze Art dieser Lust gehandelt, und also die nach diesem Urtheil niedrigere Lust auch dann der höhern aufgeopfert werden soll, wenn man das Werthverhältniss umzukehren geneigt ist. Dieses durch reine Wertherkenntniss motivirte Vorziehen je des grössern Gutes, das auf dem Spiele steht, vor dem kleinern, ungeachtet augenblicklicher Parteilichkeit für das letztere, diess ist es, was unser Wollen und Handeln zu einem guten — ich wiederhole es: zu einem vorerst wenigstens nach unserer subjectiven Ueberzeugung guten — macht und selbst wieder ein Gut heissen kann. (Ich bitte, zu beachten, dass ich hiermit die Güte des Wollens und Handelns nicht schlechtweg in die Richtung desselben auf ein, wenn auch noch so grosses, Gut gesetzt habe.) Die vorangegangene Lust wirkt jetzt nur noch nach als ein zwar unentbehrliches, aber für sich allein ungenügendes Kriterium,

als eine abgehörte, aber mit allen übrigen zusammengehaltene Zeugenaussage. Wir wählen das Gut nicht aus Lust, weder vergangener noch gegenwärtiger, noch wegen einer zukünftigen, sondern weil wir unbefangen prüfend erkannt haben, dass es das grössere, d. h. also, nach Wegfall jener Motive: das unserer Lust würdigere, Gut ist. Die Erkenntniss dieser Würdigkeit ist also zwar mit bedingt durch vorangegangene thatsächliche Lust, aber keineswegs damit identisch: erstlich kann die gegenwärtige Gefühlsaussage anders lauten; und zweitens hat das Gut, welches wir, trotz dieser, vorziehen, seinen Werth für uns nicht bloss vormals gehabt, sondern es hat ihn in Folge dieser unserer frühern Erfahrungen noch jetzt. So liebt ja auch Jemand seine Mutter nicht bloss so lange, als er ihrer Pflege bedarf und geniesst, oder darum, weil er ihr Dank dafür schuldet, und dessenungeachtet kann man sagen: nur in Folge dessen, was sie an ihm gethan hat, weiss er, was er an ihr hat. Hier wird nicht Etwas, das ursprünglich und wesentlich blosses Mittel ist, fälschlich zu einem selbstständigen Werthe erhoben, sondern Etwas, das einen solchen besitzt, wird nur nachträglich als das, was es ist, auch erkannt. Es gibt nun einmal kein Handeln ohne Motiv, und kein Motiv ohne Werthbewusstsein, und dieses wieder ist nur möglich in der Form einer Lust oder einer Erkenntniss; die erstere Form hat für die zweite keine niedrigere und keine höhere Bedeutung, als die Wahrnehmung für die rein theoretische Erkenntniss, die eines kritisch zu verarbeitenden Stoffes. Wir lassen also zwischen Werth und Lust keinen engern Zusammenhang bestehen, als denjenigen, welcher sich ohne Ungereimtheit gar nicht leugnen lässt, sofern nämlich beide ebenso, wie Objectives und Subjectives, Correlate sind, und es sinnlos wäre, von einem Werthe zu reden, der unserer Lust nicht würdig wäre oder doch schiene. Die Lust, in allgemeine Wertherkenntniss umgewandelt, ist ebendamit von allem sittlich Bedenklichen gereinigt, während doch dieselbe Erkenntniss, weil Wertherkenntniss, so gut wie die Lust fähig ist, als Motiv zu wirken. Wir sehen so, welche Bedeutung dem specifischen Vorzuge des Menschen, dass wir uns nämlich unbefangen theoretisch zu den Dingen verhalten können, auch in dem sittlichen Be-

reiche zukommt; dieses Verhalten ist zwar begreiflicherweise nicht schon als solches ein sittliches, aber es ist die Form, worin auch das sittliche Bewusstsein sich ausprägt. Das blosse Gefühl als solches ist egoistisch, davon macht selbst das Gefühl des Wohlwollens keine Ausnahme — es ist gar nichts Verdienstliches, einem Andern aus blosser Lust an dessen Wohle einen Gefallen zu erweisen — und der Streit über dessen ethische Natur kann nur dahin gelöst werden, dass auch dieses Gefühl wie jedes andere erst in Wertherkenntniss verwandelt werden muss, um eine ethische Norm abgeben zu können. Noch weiter zu fragen, warum wir denn nun aber eigentlich den erkannten höhern Werth vorziehen sollen, hätte keinen Sinn, da es zwei völlig gleichbedeutende Ausdrücke sind: ein Werth, den man als den höhern erkennt, und ein Werth, von dem man erkennt, dass er den Vorzug verdient.

Man mag nun, wenn man will, die als Motiv wirkende Wertherkenntniss abermals Lust nennen: man muss dann nur nicht vergessen, dass man unter einem und demselben Namen sehr verschiedene Dinge befasst. Auch diess ist gewiss, dass jedes durch sittliche Thätigkeit verwirklichte Gut und diese Thätigkeit selbst Lust verschafft, während das Gegentheil, da es wider „Wissen und Gewissen", d. h. gegen unser eigenes unbefangenes Werthurtheil, läuft, Selbstverachtung und damit die grösste Unlust bereitet. In keinem Falle ist die blosse Lust am sittlichen Handeln das eigentliche Motiv desselben, so dass zu diesem Handeln selbst mitgehörte, aus reiner Lust an ihm zu handeln. Es liesse sich vor Allem auch hier nicht verstehen, was denn Löbliches an einem Handeln aus blosser Lust sein sollte. Umsonst würde man wiederholen, dass ja diese Lust das sittliche Handeln selbst zu ihrem Gegenstande habe. Entweder nämlich wird dasselbe um seines eigenen Werthes, nicht um der Lust willen gewählt: dann ist die Lust nicht das Motiv; oder sie ist wirklich das Entscheidende: dann bleibt es bei dem ausgesprochenen Bedenken. Es entsteht im zweiten Falle überdiess der Cirkel, dass man die sittliche Lust nur als die Lust am sittlichen Handeln und dieses wieder, da es seinen Werth nicht schon sich selbst verdanken soll, nur durch die damit verbundene besondere

Lust bestimmen könnte. Ein Cirkel, der sich auch zu einem unendlichen Progress ausstrecken lässt: das sittliche Handeln ein Handeln aus Lust an einem Handeln aus Lust u. s. f. Die wahrhaft sittliche Lust ist eine solche, die nach der Natur der Sache gar nicht eintreten kann, wenn sie gesucht wird, anstatt höchstens als die ungesuchte Folge eines durch erkannten Werth bestimmten Handelns dem Bewusstsein vorzuschweben. Wer sittlich handeln wollte darum, um der diesem Handeln anhangenden Lust theilhaftig zu werden, würde weder wahrhaft sittlich handeln, noch die verhoffte Frucht pflücken, sondern an der Stelle des Erstern im besten Falle eine bloss äusserlich moralische That verrichten, und anstatt des Zweiten nur ein selbstisches Gelüste befriedigen.

So wenig ich auch die grosse Frage irgendwie erschöpfen zu wollen mir anmaasse, so möchte ich das Bemerkte doch gegen die nächstliegenden Einwendungen schützen.

Erstens: wir sollen trotz widerstrebender Lust stets wählen, was wir nach bester Ueberzeugung für das an sich Werthvollere erkennen; aber w a s ist dieses Werthvollere? was ist das Werthvollste? welches ist das ganze Rangsystem der verschiedenen unser Wollen in Bewegung zu setzen fähigen Werthe? Ich habe mich hierüber allerdings nicht erklärt; es war für die bisherigen Fragen nicht nöthig; ich habe aber das inhaltliche Element überall mitgedacht wie auch im Bewusstsein des Lesers voraussetzen dürfen, und es können auch hinsichtlich der Rangordnung zwischen den verschiedenen Theilen dieses Inhaltes unsere Ansichten kaum in einem hier in's Gewicht fallenden Maasse auseinandergehen. Die allgemeine Glückseligkeit freilich wird für den höchsten oder gar vollkommenen Werth — auf der gegenständlichen Seite — nur dann gelten können, wenn die grösstmögliche Summe von Lust als reines Correlat der möglichst weiten Verbreitung aller wahrhaften Güter, und zwar in der deren Werthe entsprechenden Abstufung, gefasst wird, bei welcher Fassung Glückseligkeit offenbar nicht trennbar ist von Vollkommenheit. Hingebung an dieses Ziel, nach der besondern immer sehr eingeschränkten Weise, wie der Mensch, zumal ein einzelner, dasselbe verstehen und dazu mitwirken kann, mit einer so unparteiischen Behandlung der eigenen Person,

als ob man es mit einer fremden zu thun hätte — diess ist das höchste Ideal, was wir uns von menschlicher Gesinnung und Handlungsweise bilden können. Ich sehe keine Schwierigkeit dabei, auch z. B. die fünf sittlichen Ideen Herbart's (innere Freiheit, Vollkommenheit, Recht, Billigkeit, Wohlwollen) in dem so gedachten Ideale nach voller Gebühr unterzubringen, theils als Bestimmungen des guten Wollens an und für sich selbst, theils als solche Bestimmungen desselben, welche lediglich die formalen Verhältnisse des wollenden Subjects zu andern Subjecten, mit Abstraction von dem Inhalte des Wollens, betreffen. Zwischen einer rein ästhetischen und einer von der Lust aus — ungefähr im Sinne Mill's oder auch Lotze's — gewonnenen Wertherkenntniss aber möchte ein analoges Verhältniss bestehen, wie auf dem theoretischen Gebiete das zwischen Philosophie und Erfahrung, welche letztere an den gröbsten Widersprüchen leiden würde, wenn sie nicht s. z. s. naturaliter philosopha wäre, d. h. wenn sie nicht in dem Maasse, als sie nach Quantität und Qualität fortschreitet, sich der Widersprüche zu einem guten Theil schon ohne Philosophie zu erwehren wüsste. Die Sittlichkeit ist übrigens auch nach dem Obigen ein Formales, in dem Sinne, dass sie Hingebung an den erkannten Werth, an einen bestimmten Inhalt aber nur darum ist, weil er als ein werthvoller erkannt ist. Sie ist zwar nothwendig das Vorziehen eines Inhaltes vor anderm Inhalte; es ist aber nicht unmittelbar jener selbst, oder eine blinde Vorliebe für ihn, was seine Bevorzugung herbeiführt, sondern die Erkenntniss seines höhern Werthes. Es ist ebendamit zugleich gesagt, dass das Prädicat „gut“ im höchsten Sinne nicht einem gewollten Gegenstande, einem Gute, sondern nur einem Wollen gebührt.

Ein zweiter, bereits berührter, Einwand wird sein, dass uns die sittliche Verpflichtung thatsächlich nicht aus unserm eigenen Fühlen und Erkennen oder überhaupt Innern, sondern von aussen, durch menschliche oder wenigstens von Menschen gedeutete und sanctionirte Gesetzgebung, durch öffentliche Meinung und Erziehung komme. Ganz sicher ist und bleibt sie für unser Bewusstsein untrennbar an diese Mächte gebunden; aber der Gehorsam gegen dieselben ist

ein vollendet sittlicher erst dann, wenn er nicht mehr ein bloss erzwungener oder gewohnheitsmässiger, sondern ein freier, d. h. hier auf eigenes Werthurtheil, zum Mindesten über den Werth der erwähnten Mächte selbst, gegründeter ist. Die äussere Sittlichkeit muss verinnerlicht, das harte Gesetz muss erweicht, dem gesitteten und wohlgezogenen Verhalten muss die entsprechende Gesinnung untergelegt sein, damit der Mensch und sein Verhalten wahrhaft gut heissen können. Ein sittliches Gesetz, das befolgt wird, ohne in der Gesinnung zu wurzeln, ist wie ein Kunstwerk, das wir nach seinem Rufe als ein solches gelten lassen, das aber erst dann wirklich auch für uns ein Kunstwerk wird, wenn wir durch eigenen Genuss und eigenes Urtheil in die gehörte Anpreisung einstimmen. Es kann ferner in diesen Dingen begreiflicherweise nicht in's Unendliche zurück von einer Person oder Instanz auf eine andere verwiesen werden; die sittliche Wertherkenntniss muss irgendwo eine ursprüngliche und selbstständige sein, und sogar jedes einzelne zu sittlichem Bewusstsein gelangende Individuum muss dieselbe, auch wenn sie ihm zunächst als eine überlieferte anfällt, mit einer gewissen Selbstständigkeit von Neuem in sich erzeugen. Diess findet in der That selbst da statt, wo die sittliche Ueberzeugung auf blosser Autorität und Pietät beruht. Man verlässt sich dann eben nur auf fremdes Werthurtheil anstatt des eigenen, und der Werth, den man vorzieht, ist zunächst die Meinung oder der Wille der individuellen oder moralischen Personen, gegen welche man jene Gesinnung hegt. Dass solche Gesinnung nach- und fortwirkend auch da noch ihre grosse und wohlthätige Bedeutung habe, wo sie die höchste Instanz zu sein aufgehört hat, bin ich weit entfernt zu bestreiten: nur erhellt von selbst, dass sie nicht den eigentlichen Kern des sittlichen Bewusstseins bilden kann; „selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt.“ Beides muss eben gleichsehr im Auge behalten werden: dass zu aller Wertherkenntniss eine subjective Selbstthätigkeit gehört, und dass das sittliche Bewusstsein und Leben eines Menschen ein höchst ärmliches Ding wäre und bliebe, wenn nicht Geschichte und Erziehung, überhaupt die mensch-

liche Gemeinschaft, theils aus grösserer, theils aus geringerer Nähe, sich an dessen Förderung betheiligte.

Hiermit ist auch der folgende, dritte, Einwand, welcher sich erwarten lässt, theilweise schon beantwortet, dass nämlich die Norm des guten Handelns bei der obigen Auffassung eine subjective, mit der ganzen Verschiedenheit der Zeiten und Länder, der Völker und Individuen, behaftete wäre. Das ist sie in ihren concreten Gestalten jedenfalls, und diese Thatsache will berücksichtigt sein. Zugleich aber liegen in der menschlichen Natur und Entwicklung, sowie im Wesen der sittlichen Ueberzeugungen selbst, Gründe genug, welche begreiflich machen, dass von allen Ueberzeugungen gerade diese am meisten sich in Uebereinstimmung mit einander zu bringen suchen und zu bringen verstehen.

Blicken wir jetzt auf die Schrift zurück, welche diese fragmentarischen Erörterungen veranlasst hat, so hat freilich Mill darin noch immer Recht, dass hier von einem eigentlichen, rein theoretischen, Beweise nicht die Rede sein kann. Dass unser Handeln dieser oder jener Norm unterliegt, lässt sich nicht so demonstriren, wie dass die Summe der Winkel in einem Dreiecke gleich zwei Rechten ist. Es lässt sich hier vernünftigerweise auch nicht von Wahrscheinlichkeit reden, womit uns ja für die Grundlagen unsrer sittlichen Ueberzeugung auch schlecht gedient wäre. Hinwieder lässt sich diese doch auch nicht auf die blosse Lust gründen, und im Besondern der Grundsatz der allgemeinen Glückseligkeit weder auf die allgemeine Lust am individuellen, noch auf die individuelle Lust am allgemeinen Wohlergehen. Es würde hierdurch der Werth höchstens als ein thatsächlich, nicht aber als ein verdientermaassen, oder, wie wir auch sagen können, nur als ein für uns, nicht als ein an sich gültiger erwiesen — auch das „an sich“ hier natürlich im praktischen Sinne, d. h. so verstanden, wie es einen, wenigstens für uns Menschen, unbedingten Werth, nicht ein für uns gleichgültiges Sein oder Geschehen bezeichnet. Von jedem Werthe also, und so auch dem höchsten oder vollkommenen, wenngleich er sich als Werth ursprünglich nur durch Lust kundgeben kann, gilt es, dass er als bloss Lust erregender seinen

Namen noch nicht endgültig verdient. Dessenungeachtet, da Werth etwas der Lust Würdiges ist, so lässt selbst jener sich abgesehen von aller Lust nicht denken, geschweige beweisen. Er kann überhaupt nicht sowohl bewiesen werden, als vielmehr nur sich selbst beweisen oder erweisen, in allen denen und für alle die, welche ihn durch die eigene Erfahrung erkennen. Hierdurch wird er uns ebenso wenig zu etwas schlecht Subjectivem, als ein schöner Gegenstand durch die Einsicht, dass er schön ist nur für einen ihn zu geniessen und zu verstehen fähigen Betrachter, oder eine theoretische Wahrheit durch die Erinnerung daran, dass es Wahrheit, im Unterschied von Wirklichkeit, nur für einen erkennenden Geist gibt. Man darf auch nicht übersehen, dass es nur ein von vorn herein in Gemeinschaft und Wechselwirkung mit seinesgleichen, nicht ein in erdichteter Vereinzelung befindliches Individuum ist, in welchem wir uns jene elementare Entstehung und Neuerzeugung, wie ohnediess die ganze Ausbildung, des sittlichen Bewusstseins zu denken haben. — Das durch solche Wertherkenntniss bestimmte Handeln hat nun aber offenbar zur Glückseligkeit einen nähern und zugleich edlern Bezug, als den eines blossen Mittels: es ist geradezu das rationelle Glückseligkeitsstreben und demgemässe Handeln selbst — was nach allem Vorigen Niemand im Sinne einer blossen Klugheitslehre missverstehen wird. Kein in vollem Sinne (der Gesinnung nach) sittliches Thun gibt es, welches nicht ein Vorziehen dessen wäre, was man als das an und für sich Werthvollere, grösserer Lust Würdige, erkennt. Dass dessenungeachtet das sittliche Verhalten nebenbei auch Mittel zur Glückseligkeit sein kann, braucht kaum ausdrücklich zugestanden zu werden. Vorerst hat es ja gewöhnlich und begreiflich auch äussere Glückseligkeit, neben der ihm selbst beiwohnenden, zur Folge, kann also auch mit Absicht um dieser Folge willen beobachtet werden, wiewohl es selbst nur ein äusserliches ist, wenn bloss diess geschieht. Ferner gibt es zahlreiche untadelige Handlungen, die von Haus aus blosse Mittel sein können; aber im positiven und absoluten Sinne gut können sie, sofern sie nur diess sind, nicht heissen, sondern man verhält sich gut in Bezug auf sie, wenn man sie um eines Andern, an sich Werthvollen, willen verrichtet; man denke etwa an die Er-

füllung einer lästigen Rechtsformalität. In diesem Sinne will ich natürlich mit den Erinnerungen, welche ich mir gegen den Utilitarianismus in specifisch moralischer Hinsicht erlaubt habe, Nichts gegen seine Geltung auf dem rechtlichen und staatlichen Gebiete gesagt haben; diese Formen sind wirklich Alles, was sie sein können und sollen, wenn sie das Ihrige dazu beitragen, die uns an und für sich selbst werthvollen Güter zu sichern und zu fördern; utilistisch im gewöhnlichen tadelnden Sinne ist nur die Herabwürdigung höherer Güter zu blossen Mitteln für niedrigere zu schelten.

Der Utilitarianismus — so lässt sich das Vorstehende kürzlich zusammenfassen — muss, als moralische Grundlehre betrachtet, einer das bloss Nützliche wie das bloss Lustbringende hinter sich lassenden, praktisch-kritischen Werthlehre weichen. Will man auch dieses Ergebniss noch eudämonistisch nennen, so kommt auf blosse Namen Nichts an; nur darf man es nicht mit der von unserer neuern Philosophie unter diesem Titel beseitigten Ansicht verwechseln, indem ich keinem Eudämonismus das Wort geredet habe, welcher nicht mit dem bleibenden Kerne der Kantischen Reform sehr wohl verträglich wäre, und der praktischen Unbedingtheit der sittlichen Werthbestimmungen Nichts dadurch vergeben wird, dass man die Erkenntniss und Anerkenntniss der letztern für eine psychisch und geschichtlich bedingte hält; auch würde sich jene Bezeichnung nicht in demselben Sinne für das Ergebniss, wie für den Ausgangspunkt, der vorliegenden Betrachtung schicken. Schliesslich bin ich aber doch ein zu guter Utilitarianer, verstehe mich zu gut auf meinen Vortheil, als dass ich nicht lieber meine Uebereinstimmung mit Mill, als meine Abweichung von ihm, betonen möchte; und das Wesentlichste der erstern auf dem hier besprochenen Gebiete lässt sich etwa so formuliren:

Man mag unter Eudämonismus verstehen und davon halten, was man will: jedenfalls ist es rathsamer, ihn seine Macht im Beginne der ethischen Grundlegung versuchen zu lassen, als ihm hinterdrein Zugeständnisse zu machen, welche man grundsätzlich verweigern müsste.

III.

Feindesliebe und Platonische Republik.

Das Gebot der Feindesliebe (Matth. 5, 43 ff.) stellt sich ausdrücklich dem bei den Juden und den Heiden geltenden Grundsatze entgegen, dass man den Nächsten lieben und den Feind hassen sölle. In der That hören wir noch selbst einen Sokrates bei Xenophon (Memorabilien II, 6, 35) sagen: „Du weisst, dass eines Mannes Tugend darin besteht, die Freunde im Erweisen von Gutem, die Feinde im Erweisen von Ueblem zu übertreffen.“ Namentlich aber dass dieser Grundsatz, besonders die zweite Hälfte desselben, von recht vielen Menschen nach wie vor Christi Geburt praktisch befolgt worden ist und fortwährend befolgt wird, steht ausser Zweifel. Hingegen lässt, abgesehen jetzt von den Indiern, den spätern Stoikern u. A., Platon seinen Sokrates bereits im Kriton (49 A ff.) erklären: Man soll schlechterdings kein Unrecht thun, auch keines vergelten; Jeder thut Unrecht, wer einem Andern Uebles zufügt, selbst wo dieser damit vorangegangen ist. Ferner im Gorgias (469 B ff.): Unrechtthun ist schlimmer als Unrechtleiden. Endlich in der Republik (I, 334 B ff.): Es gilt fälschlich für gerecht, den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden. Man ist doch wohl denen freundlich zugethan, die man für wacker, und denen abhold, die man für schlecht hält. Da sich aber hierin Viele täuschen, so kann es nach jenem Spruche kommen, dass es gerecht ist, einem Guten und Gerechten zu schaden und

einem Schlechten und Ungerechten zu nützen. Es wird jedoch eher das umgekehrte Verfahren gerecht sein. Aber dann wird Mancher gerechterweise seinen Freunden schaden und seinen Feinden nützen müssen, wenn nämlich Jene Schlechte sind und Diese Gute. Man wird also jenen Grundsatz wenigstens einzuschränken haben auf solche Freunde, welche zugleich Gute, und solche Feinde, welche zugleich Schlechte nicht bloss scheinen, sondern sind. Es ist jedoch überhaupt nicht die Sache eines gerechten Mannes, irgend einem Menschen zu schaden. Einem Pferde oder einem Hunde schaden, heisst diese Thiere, in Bezug auf ihre Tüchtigkeit als Pferd oder Hund, schlechter machen; ebenso ist Beschädigung eines Menschen Verschlechterung desselben in Betreff seiner menschlichen Tüchtigkeit, wozu auch die Gerechtigkeit gehört; unmöglich aber kann ein Gerechter einen andern Menschen ungerechter machen, so wenig als die Wärme einen Körper erkälten kann. In diesen Sätzen scheint nun das Gebot der Feindesliebe, wenn schon nicht dem Worte, doch der Sache nach vorzuliegen. Es fragt sich, was an diesem Scheine ist.

Ich verweile nicht bei dem selbstverständlichen Unterschiede zwischen religiöser Verkündigung und wissenschaftlicher Erörterung, wie er darin zum Vorschein kommt, dass es im Evangelium einfach heisst: Ihr sollt, während in den Platonischen Stellen nachgewiesen wird, wie der Gerechte, will er nicht in Widerspruch mit sich selbst gerathen, sein muss. Ich lege ebenso wenig Gewicht darauf, dass dort einzig auf die Gesinnung, die Liebe, gedrungen wird, hier, gemäss dem besondern Zusammenhange, zunächst nur vom äussern Verhalten die Rede ist, dass es also dort heisst: „Liebe deinen Feind“, hier nur: „Der Gerechte thut ihm Nichts zu Leid“; es wäre sehr verkehrt, diess dem Platon als eine pharisäische Zurücksetzung des Innern gegen das Aeussere zu deuten. Auch der Unterschied, dass die evangelische Stelle unter den Feinden active Feinde, Solche die uns hassen, die Stelle der Republik hingegen passive Feinde, Solche die wir hassen, versteht, lässt sich ohne Zwang ausgleichen: auf der evangelischen Seite durch die Erwägung dass die Feindesliebe nicht geboten würde, wenn nicht ihr Gegentheil, d. h. hier der Hass gegen den Hassenden, als

das Gewöhnliche vorausgesetzt, und also der active Feind zugleich als passiver gedacht wäre; auf der Platonischen Seite durch die aus den andern Dialogen vorher angeführten Stellen. Dessenungeachtet glaube ich, dass — wie schon Böckh (Antiquar. Briefe, herausg. v. F. v. Raumer, 1851, S. 44) gefunden zu haben scheint — Platon, wenn das Gebot der Feindesliebe an ihn herangetreten wäre, es zwar keineswegs von sich gewiesen, aber verclausulirt haben würde. Vielleicht dass er alsdann von einem Gespräche zwischen seinem Sokrates und einem Prediger dieses Gebots zu erzählen gewusst hätte, von welchem wir in dem folgenden Bruchstückchen eine, wenn auch nur schwache, Andeutung finden.

Sokrates. Du willst also, dass wir gegen Leute, die sich uns feindlich beweisen, nicht bloss nicht gleiche Gesinnung, sondern sogar Liebe hegen sollen?

Der Fremdling. So habe ich gesagt.

Sokrates. Wenn ich nun aber einem solchen Menschen, ohne ihn lieben zu können, dennoch Gutes erwiese?

Der Fremdling. Auch diess wäre lobenswerth, doch in geringerm Grade.

Sokrates. Aber Jemandem wohlthun, den man liebt, was ist denn hieran Verdienstliches?

Der Fremdling. Verdienstliches genug, wenn man es, wie diess unsere Voraussetzung ist, mit einem feindlich Gesinnten zu thun hat, welchen zu lieben man sich also erst hat zwingen müssen.

Sokrates. Hältst du es für möglich, sich zur Liebe zu zwingen? Beantworte mir aber für jetzt nur die andere Frage: Wenn ich etwas Hässliches und Schlechtes liebte, würdest du mich darob loben?

Der Fremdling. Gewiss nicht.

Sokrates. Also nur diejenige Liebe hat deinen Beifall, deren Gegenstand ein liebenswerther ist?

Der Fremdling. Wie anders?

Sokrates. Wer aber feindlich gesinnt ist gegen einen Guten, dünkt der dich ein Guter oder ein Nichtguter?

Der Fremdling. Ein Nichtguter.

Sokrates. Aber wenn ein Nichtguter, dann auch wohl ein Nichtliebenswerther?

Der Fremdling. Ich will es zugeben.

Sokrates. So willst du mir ebendamit auch zugeben, dass ein Guter seinen Feind nicht lieben soll, denn ihn liebend würde er einen Schlechten und also Nichtliebenswerthen lieben.

Der Fremdling. Ich sinne darauf, mein Zugeständniss von dir zurückzuerhalten; bis dahin kann ich dir nicht widersprechen.

Sokrates. So will ich es selbst thun an deiner Statt, und, dein Gebot der Feindesliebe versuchsweise sogleich ausübend, dir gegen mich selbst zu Hülfe eilen.

Der Fremdling. Halt! Es wäre doch schöner, wenn ich mir selbst helfen könnte, und ich glaube es im Stande zu sein. Du hast höchstens so viel bewiesen, dass die Feindesliebe dem guten Menschen zu erlassen sei. Aber die meisten Menschen oder im Grunde wir alle sind doch immer nur gar unvollkommene Darstellungen des Guten; also auch unsere Feinde nicht schon als Solche ohne Weiteres Nichtgute; vielmehr ziehen wir uns mindestens ebenso oft durch das Nichtgute als durch das Gute an uns Feinde zu; und solche Feinde sollen wir trotz ihres Uebelwollens eher lieben als hassen.

Sokrates. Ich fürchte doch, o du Trefflicher, du sinkst unter, wenn ich dir nicht die Hand reiche. Ist die Feindesliebe die grosse und wahrhaft göttliche, geradezu dem Gotte selbst zukommende, Tugend, als welche du sie gepriesen hast, so wäre es sonderbar, wenn der vollkommen Gute gar nicht, und der unvollkommen Gute nur darum, weil er ein Nichtguter ist, sie ausüben könnte. Die höchste Feindesliebe muss diese sein, wo Jemand einen Feind liebt, der es mit Unrecht und also seinerseits, wenigstens in dieser Hinsicht, ein Nichtguter ist.

Der Fremdling. So habe ich es freilich vorher auch gemeint.

Sokrates. Und so sollst du es auch fernerhin meinen. Haben wir uns nicht in unserer letzten Unterredung darüber verständigt, dass nur das Gute es ist, was den Dingen ein

Sein verleiht und selber ein wahrhaftes Sein hat in der Welt, und dass das Nichtgute auch ein Nichtseiendes ist?

Der Fremdling. Davon hast du mich überzeugt.

Sokrates. Der Feind eines Guten aber, haben wir jetzt eben gefunden, sei als Solcher ein Nichtguter?

Der Fremdling. Ja.

Sokrates. Also ist er auch ein Nichtseiender, wenn wir auf unserer vorigen Rede beharren?

Der Fremdling. Das wirst du nun schon nicht anders gestatten, so Wunderliches auch sich jetzt daraus ergibt.

Sokrates. Wesshalb wunderlich? Dass man einen Nichtguten nicht zu lieben brauche, würde allerdings nur um so einleuchtender, wenn derselbe nicht einmal ein Seiender ist; und damit wäre dir nicht geholfen.

Der Fremdling. Ich finde diess wunderlich, dass wir ihn doch wenigstens in unserer gegenwärtigen Rede als einen Seienden beherbergen. Was ganz und gar nicht ist, könnte auch nicht besprochen und vorgestellt werden.

Sokrates. Das hast du glücklich herausgefunden; und ich will noch hinzufügen, dass jeder einzelne Nichtgute doch niemals das Nichtgute, sondern nur ein Nichtguter, also jenes nur in einer bestimmten Beziehung ist. Kurz, ich bin ganz deiner Meinung, der Nichtgute werde sich nicht so gutwillig aus der Welt schaffen lassen; und wäre er bereit dazu, so würde diese edle Gesinnung uns auf's Neue an seinem Wesen irre machen.

Der Fremdling. Ich fürchte nur, er werde zuletzt, wie am Sein, so auch am Guten noch einen Theil haben wollen

Sokrates. Das denke ich gleichfalls, sehe aber nicht, warum du es nicht vielmehr hoffest, als fürchtest — —

Hier bricht das Fragment unzeitig ab; doch lässt sich nun schon errathen, wo Sokrates hinaus will. Er wird geltend machen, dass auch der schlechte Mensch nicht von allen Göttern verlassen sei, dass auch er, wenn gleich in noch so verkümmerter Weise, an der Idee des Guten theilhabe, und dass es Sache des bessern Menschen sei, dieselbe in ihm an-

zuerkennen, hervorzuziehen, zu pflegen, ihn zu lieben mit Einem Wort, in dem einzigen Sinne, wie dieses gefordert werden kann. Wie aber den Schlechten überhaupt, wird der Gute auch den gegen ihn feindlich Gesinnten lieben und ihn, wie in einen Guten, so auch in einen Freund umzuwandeln suchen. Wenn spätere Berichterstatter (Plutarch und Themistius) dem Sokrates den Grundsatz zuschreiben: „den Freunden wohlthun und die Feinde zu Freunden machen", so haben sie damit wenigstens die Meinung seines grossen Schülers nicht verfehlt. Auch eine religiöse Fassung des Grundsatzes konnte keinem Philosophen näher liegen, als demjenigen, welchem die Gottheit ein Wesen von neidloser Güte oder das Gute selbst ist, und welcher die Bestimmung des Menschen in die Verähnlichung mit ihr setzt. Diess stimmt auch nahe genug überein mit den erhabenen Worten: „auf dass ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel, denn er lässt seine Sonne aufgehen über Schlechte und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte", was nebenbei an die Platonische Vergleichung der Idee des Guten mit der Sonne erinnern kann.

Trotz aller dieser Uebereinstimmung ist gewiss, dass die Platonische Ethik der Feindesliebe und der Liebe überhaupt eine ganz andere Stelle im sittlichen Leben anweist oder anweisen muss, als die Bergpredigt. Nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit ist die Haupttugend eines Platonischen Bürgers. Und sogar die Gerechtigkeit ist vor Allem ein gewisses Verhältniss des gerechten Subjects zu sich selbst, nämlich bestimmter Theile desselben zu einander; diess gilt ebenso vom einzelnen Menschen wie vom Staate, insofern dieser sich nach der vorliegenden Lehre als dasselbe Wesen, wie jener, nur in vergrössertem Maassstabe, betrachten lässt: was bei dem Grossmenschen die Stände, dass sind bei dem Kleinstaate die Seelentheile. Was jedoch hier die Hauptsache ist: wo der Staat so vollständig, wie Platon es vorschreibt, die Handlungen und Angelegenheiten der Einzelnen beherrscht und regelt, da scheint für die freie Liebeswirksamkeit ein schlechter Boden. In Wahrheit nun aber ist unser Philosoph doch nicht ganz der einseitige Staatsabsolutist, wofür er so oft gilt. In jedem Falle wäre es ein Absolutismus der höchsten politischen

Intelligenz, welcher unstreitig von allen Absolutismen, gleichviel ob sie von Einem oder von Wenigen oder von Vielen ausgeübt werden, noch der beste ist. Ferner aber ist Platon viel weniger, als manche Neuere, ein Absolutist in dem abgeschmacktesten und zugleich, was uns hier näher angeht, lieblosesten Sinne, wonach die Menschen zum Füllsel der staatlichen Form, und nicht vielmehr umgekehrt alles Staatswesen einzig und allein zum Dienste des lebendigen Menschen da wäre. So entschieden er darauf dringt, dass nicht irgend ein Einzelner oder Verein von Einzelnen das Augenmerk der staatlichen Fürsorge bilde: so ist diess doch so gemeint, dass die letztere sich positiv auf jeden Einzelnen, als einen Theil der Gesammtheit, erstrecken solle. Die von ihm vorgeschriebenen Einrichtungen sollen nach seiner Absicht nicht minder dem Individuum, als dem Staat, zu Gute kommen; oder vielmehr dieser ist ihm nur ein Mittel, um jenem sein irdisches und überirdisches Ziel erreichen zu helfen, wie dieses durch die Naturanlage eines Jeden vorgezeichnet ist. Dem metaphysischen Verhältnisse zwischen Idee und Erscheinung entspricht bei Platon auf dem politischen Gebiete nicht das Verhältniss zwischen dem Abstractum Staat und den einzelnen Personen, sondern einfach das zwischen dem Idealstaat und den wirklichen Staaten. Antikes, Griechisches, Athenisches oder vielmehr Spartanisches bleibt immer noch genug übrig; aber es ist von Idealen durchzogen, welche zum Theil bis in unsere Gegenwart, zum Theil in eine ferne Zukunft hineinragen (vgl. hierzu E. Zeller's Darstellungen). Also die Einzelnen sind nicht da, damit der Staat sei, sondern der Staat ist da um der Gesammtheit der Einzelnen willen, welche man sich hier allerdings nicht als eine blosse, aus gleichbedeutenden Einheiten bestehende, Summe, sondern als ein Ganzes zu denken hat, worin jedem Theile eine besondere, seinem Eigenwerthe entsprechende, Stelle zukommt. Wenn man eben dieses Ganze mit dem Ausdrucke: „der Staat" (πόλις im Unterschied von πολιτεία) meint, so ist unserm Philosophen freilich der Staat und dessen Wohl das Höchste auf Erden; aber alles Andere, was man Staat nennen mag, verhält sich hierzu als ein blosses Mittel. Nur eben dazu, dass dieses Mittel seinen Dienst gehörig thue, dass die Leute

wirklich von der grossen und anspruchsvollen Anstalt so viel haben, als sie ihnen leisten kann und soll, ist es, meint Platon, nöthig, dass sie durch deren Lenker von Kindesbeinen an in die strengste Zucht genommen und darin erhalten werden. Auch die Opfer, welche sie sich gefallen lassen müssen, sollen nicht sowohl dem Allgemeinen, als vielmehr dem Ganzen, nicht sowohl dem Staate im Unterschied von dessen lebendigem Inhalte, als vielmehr eben diesem, der Gesammtheit oder, wenn man will, der Gesellschaft oder noch besser: allen übrigen Einzelnen dargebracht werden, welche sämmtlich an ihrem Orte derselben Verpflichtung unterliegen. Ja, diese Opfer sind nach Platon's Meinung kaum so zu nennen; denn sie bestehen darin, dass einer dazu angehalten wird, sein bloss vermeintliches Wohl seinem wahren hintanzusetzen, womit ihm doch offenbar, wenn er es nicht aus eigener Kraft dahin bringen kann, ein rechter — Liebesdienst erwiesen wird. Wenn z. B., dachte unser Philosoph, einem Gerber oder Wursthändler, welcher grosse Lust verspürt, in Staatssachen zu pfuschen, diese Lust vertrieben wird: wie sollte das irgendwem schaden? Allerdings der ausgesprochenste Aristokratismus; jedoch in einem durchaus idealen Sinne, welcher hier zugleich der Wortsinn ist: nur die wirklich Besten, die durch ihre hervorragende staatsmännische Tüchtigkeit zum Herrschen Berufensten, sollen herrschen, wofür ja auch die Demokratie überall, wo sie Verstand und Bestand haben will, auf ihre Weise sorgen muss. Nur die Bedenken lässt Platon uns ungelöst, dass selbst die ausgezeichnetsten Staatsmänner nie aufhören werden, menschlichen Irrthümern und Schwächen ausgesetzt zu sein; dass ein Volk, in dessen Mitte die Herrschaft der Besten möglich ist, auch würdig und geeignet und Willens sein wird, das Seinige zu deren Sicherung beizutragen; und dass unsere Bestimmung, selbst von dem grössten Staatspädagogen uns angezüchtigt, eben hierdurch verfehlt würde. Mag aber Platon auch wirklich keinen Begriff von öffentlicher Freiheit haben, so befinden sich doch unter seinen idealen Anforderungen an den Staat und die Bürger solche, ohne welche auch jene, als eine wahrhafte und wünschenswerthe, nicht gesichert werden kann. — Noch in einem ganz andern und befremdlichern Sinne aber,

als durch jene aristokratisch-patriarchalische Fürsorge, erweist die Liebe in unserm Staate ihre Macht. So viel Platon auch sich von den Einrichtungen desselben verspricht, so gut weiss er doch, dass sie ihrerseits nicht durch bloss äussere Mittel, sondern nur durch die Gesinnung der Bürger erhalten werden können. Besonders macht er geltend, dass die nöthige Einheit im Staat auf der gegenseitigen Zuneigung seiner Genossen beruhe; sie sollen sich alle als Glieder Einer Familie ansehen, und sie werden sich am sichersten so betrachten, wenn sie es auch wirklich sind und allerwenigstens, womit freilich die Meisten sich hier begnügen müssen, zum Hausgesinde gehören. Die Güter- und Weibergemeinschaft in den oberen Ständen, so verfehlt sie auch an sich und sogar für Platon's eigenen Zweck ist, hat doch in seinem Sinne gleichfalls keine andere Bestimmung, als die, vollen Ernst zu machen mit der erwähnten Forderung, und die Liebe aus den Häusern in das Gemeinwesen einzuführen, aus einer privaten Angelegenheit zu einer öffentlichen zu machen; es ist ein Communismus, aber nicht von egoistischer oder hedonistischer, sondern von patriotischer und ascetischer Art. — Sogar wenn unserm Philosophen die Liebe als der eigentliche Zweck oder Sinn alles Zusammenlebens gegolten hätte, würde er an seiner Republik schwerlich viel geändert haben. Wie ihm die Himmelskörper nicht trotz, sondern vermöge ihrer mathematischen Verhältnisse eine musikalische Scale bilden, so hört er auch in seinem Staate die verschiedenen Theile und Sphären, je strenger sie alle gesetzliche Gerechtigkeit erfüllen, um so harmonischer zusammenklingen. Diese Harmonie nun und Gerechtigkeit, insoweit sie ein Verhältniss zwischen einzelnen Personen ist, wird in der Vollendung, d. h. zur Gesinnung geworden, von selbst auch Liebe sein. Wie aber wir Modernen es wenigstens bei der Gerechtigkeit, obgleich auch von ihr die Gesinnung das Beste ist, ganz in der Ordnung finden, dass sie zugleich ein äusseres, durch Macht verbürgtes Dasein habe, oder wie unter den Künsten gerade die geistigste, die musische, Kunst in ihren verschiedenen Zweigen am meisten einer festen Bindung durch Rhythmus und Metrum bedarf: so, würde Platon vielleicht gesagt haben, müsse unbeschadet ihrer Idealität und Innerlichkeit

auch die Liebe bis zu einem gewissen Grade organisirt, obligatorisch gemacht, schon durch die staatlichen und gesellschaftlichen Anstalten dem Einzelnen soviel als möglich aufgedrungen werden. Die Leute könnten, dachte er vermuthlich, ihre Liebe zu einander auch gar nicht besser bethätigen und beweisen, als dadurch, dass sie vor allen Dingen zu einer wechselseitig fördernden und bindenden, dem zufälligen und wandelbaren Lieben und Belieben entrückten, Staatsgemeinschaft zusammentreten, die um so vollkommener sein werde, je weniger sie zur Erreichung ihrer Zwecke der Nachhülfe durch vereinzelte Liebeswerke bedürfe — ungefähr so wie wir heutzutage die Wunder gegenüber der Naturordnung beurtheilen. Uebrigens sei ihm, würde er schliesslich gewiss gern erklärt haben, auch die freie und individuelle Liebe keineswegs etwas Geringes; nur könne er sie nicht für eine hinreichende Grundlage des menschlichen Lebens im Grossen und Ganzen, geschweige für einen Ersatz der Gerechtigkeit ansehen; als eine höchst werthvolle und unentbehrliche Ergänzung derselben aber wisse er sie namentlich in dem gegenwärtigen, unidealen, Staate gebührend zu schätzen; je mehr er in diesem die wahre Gerechtigkeit vermisse, desto höher schlage er begreiflich die Bedeutung ihres Supplements an — wofür seine Aeusserungen über die Freundschaft und das Verhalten seines Sokrates als Beleg dienen mögen.

Auf der andern Seite, nämlich der christlichen, sehen wir, wie das evangelische Liebesprincip, um festen Fuss auf Erden fassen zu können, sich zu mannigfaltigen äussern Institutionen und Rechtsformen hat verkörpern müssen, wobei mehrfach auch die Platonische Gütergemeinschaft zur Ausführung kam; es desshalb für den modernen Communismus verantwortlich zu machen, wäre freilich ebenso verkehrt, als überhaupt, Disparates vermischend, die Gleichheit oder auch die Freiheit im modernen Sinne, selbst dem richtigen, aus den christlichen Ideen dieses Namens herzuleiten. Aber von allem Politischen abgesehen, war ja in der That schon das Ideal Jesu die vollendete Gerechtigkeit, und die Liebe, welche er predigte, nicht die Aufhebung, sondern die Erfüllung des Gesetzes. Weil er jedoch nicht für eine neue weltliche Ordnung, sondern für das Himmelreich zu wirken berufen war,

so konnte er bis zu dessen Eintritte den bisherigen Staat und seine Gerechtigkeit in ihrer Sphäre ruhig fortbestehen lassen, ja wohl selbst in den unvermeidlichen Mängeln dieser äussern Gerechtigkeit eine Weckerin des Bedürfnisses nach einer höhern begrüssen. Während Platon, so wenig er auch seinen Blick auf das irdische Dasein beschränkte, doch sein Menschheitsideal für ein im Wesentlichen schon hienieden durch gute Regierung und Erziehung erreichbares hielt, und in den jenseitigen Zuständen mehr nur die natürlichen Voraussetzungen und Folgen der diesseitigen, als das Ziel derselben sah: so erblickte hingegen, mit nicht minderer Folgerichtigkeit, Jesus in dem durch Umwandlung der Gesinnung vorzubereitenden Anbruche des Himmelreichs den endgültigen Abschluss aller menschlichen Dinge. Es ist leicht erklärlich, dass dort die Gerechtigkeit, hier die Liebe das Losungswort der Reform war.

La justice n'est autre chose que la charité du sage, ist ein Wort Leibnitzens. Namentlich aber finden wir in der neuern Zeit Kant bemüht, neben der Liebe, auf dass sie nicht zu einem blossen Belieben werde, der Achtung gegen das moralische Gesetz ihre Stelle zu wahren. Die Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) erklärt er für unmöglich; und das Gebot der Nächstenliebe legt er sich folgendermassen zurecht. Da uns die Liebe befohlen wird, und doch eigentlich nicht befohlen werden kann, so kann nur die praktische Liebe gemeint sein, wonach den Nächsten lieben soviel heisst, als alle Pflichten gegen ihn gerne ausüben. Aber auch dieses Gebot wäre in sich widersprechend, da man doch nicht zu Jemandem sagen kann: thue diess oder das gerne. Also kann uns nicht das Haben dieser Gesinnung, sondern nur das Streben danach geboten sein. Es ist in dem Gebot der Nächstenliebe ein zwar dem Menschen, dessen angemessene sittliche Stufe die Achtung gegen das sittliche Gesetz ist, unerreichbares, aber darum nicht minder gültiges Ideal aufgestellt. An einem spätern Orte wirft Kant die „casuistische Frage“ auf: „Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der grössten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die

Adiaphora gezählt würde?“ Die Folgen davon für die menschliche Glückseligkeit bezeichnet er als nicht leicht übersehbar; hingegen würde er dann wenigstens eine grosse moralische Zierde der Welt vermissen. —

So kann denn zwar keine Rede davon sein, das Gebot der Feindes- und überhaupt Nächstenliebe in seiner grossartigen Idealität zu schmälern; aber es ist eine schöne Aufgabe der Ethik, seinen Zusammenhang mit den übrigen sittlichen Anforderungen sorgfältiger zu bestimmen, als gemeinhin geschieht. Einerseits pflegen sich die Sprüche vom Rock und Mantel und von den Backenstreichen selbst bei den gläubigsten Christen keiner wörtlichen Anerkennung und Befolgung mehr zu erfreuen, so ehrwürdig auch die Beispiele einer solchen sind, die man in den Lebensbeschreibungen kindlicher Nachfolger Jesu findet; andererseits ist bei diesem wie bei jedem wahrhaftigen Ideal darüber zu wachen, dass die wirkliche oder vermeintliche Unausführbarkeit desselben nach der besondern Gestalt, worin es gerade vorschwebt, nicht als willkommener Vorwand seiner gänzlichen Beiseitesetzung missbraucht werde.

IV.

Lessingiana.

Die folgenden drei Artikel sind nach dem wesentlichen Inhalte schon vor Jahren, als ein Nachhall meiner Lessing-Studien (1861), entstanden; doch habe ich wenigstens bei Nr. 2 nachträglich einige seitherige litterarische Erscheinungen berücksichtigt.

1. Der Pallast im Feuer.

Goeze eröffnete seinen Streit gegen den Herausgeber der Wolfenbüttler Fragmente mit einem Artikel in der sogenannten „Schwarzen Zeitung“, den „Freiwilligen Beiträgen zu den Hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit“, vom 17. Dec. 1777. Der Artikel beschäftigt sich fast gar nicht mit den Fragmenten, sondern vielmehr, in der bekannten Weise seines Verfassers, mit den „Axiomen“ des Herausgebers, welchen Titel eben dieser Goeze'sche Artikel den berühmten Sätzen aufgeheftet zu haben das Verdienst hat. „Ich würde,“ lautet der Schluss, „vor meiner Todesstunde zittern, wenn ich besorgen müsste, dass von der Ausbreitung dieser boshaften, so vielen Seelen höchst gefährlichen und der Ehre unsers grossen Erlösers so nachtheiligen Aufsätze die Rechenschaft an jenem Tage von mir würde gefordert werden. Ich wünsche, dass uns der Herr Herausgeber aus dem Schatze der Bibliothek, welcher er vorgesetzet ist, künftig etwas Bessers liefern möge, als Gift und Aergernisse.“ Lessing dankt Eschenburg für eine Abschrift des Goeze'schen

Aufsatzes in einem am Sterbebette seiner Frau geschriebenen Briefe vom 7. Jan. 1778. Zwei Monate darauf erschien: „Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte, und einem eventualen Absagungsschreiben an den Herrn Pastor Goeze, in Hamburg." Das Absagungsschreiben war durch einen zweiten Artikel des Pastors (a. a. O. 30. Jan. 1778) hervorgegerufen. Ich habe es hier nur mit der Parabel selbst zu thun, und erinnere vorerst kurz an deren Inhalt.

Ein weiser thätiger König eines grossen Reichs hatte einen alten Pallast, über dessen bewundernswerthe und zweckmässige, aber etwas sonderbare Architektur unter den Kennern viel Streit war. Dieser Streit wurde hauptsächlich durch gewisse alte, angeblich von den ersten Baumeistern des Pallastes herrührende, Grundrisse genährt. Da diese nicht mehr gut verständlich waren, so erklärte sie sich Jeder nach eigenem Gefallen, und setzte sich aus ihnen einen beliebigen neuen zusammen, den er wohl höher hielt, als den Pallast selbst. Der wäre darob einsmals fast abgebrannt, wenn nicht zum Glück die von den Pallastwächtern ausgerufene Feuersbrunst auf ein Nordlicht hinausgekommen wäre.

Von der Räthselhaftigkeit der alten Grundrisse scheint fast Etwas auf die von ihnen handelnde Parabel übergegangen zu sein; wenigstens finde ich noch bei den neuesten mir bekannten Auslegern keine ganz befriedigende und einstimmige Erklärung. Lessing selbst fühlte das Bedürfniss, eine solche einer neuen Ausgabe beizufügen, und bemerkte in dem hinterlassenen Entwurfe zur Vorrede: „Diese Parabel ist nicht das Schlechteste, was ich geschrieben. — — — Die albern Deutungen des Herrn Goeze nöthigen mich, mein eigner Ausleger zu werden. — Goeze lässt sich träumen, dass ich damit auf die Händel zielen wollen, welche die Fragmente erregen. — Und ich habe sie bestimmt, die ganze Geschichte der christlichen Religion darunter vorzustellen." Die neue Ausgabe sollte den Titel führen: „Der Pallast im Feuer. Eine Parabel mit ihrer Erklärung." Es kam nicht zu dieser neuen Ausgabe; der Leser muss daher in Betreff der Erklärung mit Surrogaten, wie das nachstehende, vorlieb nehmen. Da mein Absehen nicht sowohl auf Goeze, als vielmehr auf Lessing gerichtet ist, so wird meine Arbeit hoffentlich nicht darunter

leiden, dass ich die Schriften des Erstern nur aus fremden Darstellungen und Auszügen kenne; ich benutze hier besonders das für ihn Partei nehmende Buch Röpe's: J. M. Goeze, eine Rettung, Hamb. 1860.

Seien wir gerecht gegen Goeze. Dass die Parabel auf die Fragmenten-Händel, wenngleich nicht „ziele," doch irgendwie sich mit beziehe, diess träumte ihm nicht bloss. Die Beziehung ist nur nicht die nahe und ausschliessliche, welche er sich einbildete. Die beiden Männer treten eben auch in solchen Kleinigkeiten auf charakteristische Weise auseinander: es war dem Einen ebenso natürlich, selbst Kleinstes in eine Beleuchtung zu rücken, die dessen Zusammenhang mit dem Grössten erkennen liess, wie es dem Andern natürlich war, sich in eine solche Betrachtungsweise nicht finden zu können. Es verhält sich mit jener Aeusserung Lessing's ähnlich, wie mit der über den Nathan: „Mein Stück hat mit unsern jetzigen Schwarzröcken nichts zu thun." Dass diese das Ziel des Stückes bildeten, kann man freilich auch nicht sagen; wird man aber darum jemals sich entbrechen können, bei'm Patriarchen an einen gewissen Hamburger Pastor zu denken? Im Besondern, dass dieser sich in einem der Pallastwächter abgebildet fand, müsste man sogar als Selbsterkenntniss loben, wenn dabei das mindeste Verdienst wäre, indem die Einleitungsworte zur Parabel ausdrücklich von Goeze's „Wächterstimme" sprechen. Hätte er die ganze Parabel ebenso gut verstanden, so wäre ihm mit dem „albern" schreiendes Unrecht gethan. — Zuerst wirft er die überflüssige Frage auf, ob der Pallast die natürliche oder die christliche Religion sei, und entscheidet sich denn doch für die rechte, nämlich die letztere. — Wenn Lessing von den alten Grundrissen sagt: „sie fanden sich mit Worten und Zeichen bemerkt, deren Sprache und Charakteristik so gut als verloren war," so fragt der Pastor: „das soll doch wohl nicht das griechische sondern das hebräische alte Testament bedeuten? Und warum sollte Wort und Charakteristik so gut als verloren sein? Etwa weil Herr Lessing so wenig hebräisch versteht?" Gehen wir weg über den Bettelstolz, welcher sich in der letzten Frage ausspricht. Aber Lessing brauchte ja mit jener Aeusserung gar nicht zu meinen, dass die Schwie-

rigkeit der biblischen Schriften bloss oder hauptsächlich von ihrer Sprache herrühre, und also auch aller Miss- und Unverstand in diesen Dingen durch blosses Griechisch und Hebräisch abgeschnitten sei; den dunkeln Worten und Zeichen der Grundrisse entspricht auf Seiten der biblischen Schriften Alles, was dem Leser, besonders dem modernen, das Eindringen in ihren Sinn erschweren kann. — „Herr Lessing erklärt die Fragmente für ein blosses Nordlicht; ich kann seinem Nordlichte schlechterdings keine andere Deutung geben. Hat Herr Lessing damit etwas Anderes sagen wollen, so muss er sich darüber erklären. Was soll also sein Bild sagen? Dieses: So wenig ein Nordlicht eine Feuersbrunst anrichten kann, so wenig Schaden können die Fragmente der christlichen Religion thun. Aber dabei hat Herr Lessing vergessen, was er auf der ersten Seite der Duplik geschrieben: der Ungenannte hat einen Hauptsturm auf die ganze christliche Religion unternommen" u. s. w. Also Goeze kann das Nordlicht schlechterdings nur auf die Fragmente deuten. Es ist aber jedes Licht gemeint, das auf die Grundrisse geworfen wird — die „Beleuchtung", wovon die Parabel spricht — wie man ja auch jedes solche Licht für eine Feuersbrunst zu nehmen pflegt. Goeze hält sich ferner bei dem Nordlichte einseitig an das Nichtbrennen und bloss scheinbare Brennen, und schätzt das Leuchten, was doch bei einem Lichte zuerst in Betracht kommt, für Nichts. Aber auch wenn er in Beidem Recht hätte: selbst dann widerspräche Lessing, weil er dem Fragmentisten jenes Unternehmen zuschreibt, sich nicht. Er konnte ja meinen, dass dasselbe ein erfolgloses sei. Und er war wirklich in gewissem Sinne dieser Meinung: er war völlig überzeugt, dass keine Macht der Welt im Stande sei, die christliche Religion an der Erfüllung der hohen Aufgabe zu hindern, die ihr in der Erziehungsgeschichte der Menschheit zugetheilt ist. Er war aber ebenso überzeugt, dass diesem Ziele, soviel an ihnen, Manche entgegenarbeiten, welche es auf das Eifrigste zu befördern glauben. Gegen d e r e n Paläste galt ihm der „Sturm" des Reimarus nicht als erfolglos, und das von diesem angezündete Feuer nicht als ein kühler Nordschein.

Wir verlassen Goeze und suchen uns nunmehr zuerst

über die Grundrisse zu verständigen. Als sicher dürfen wir hier zwei Punkte ansehen: erstlich dass die Parabel unter ihren alten Grundrissen die biblischen oder doch neutestamentlichen Schriften mit begreift; zweitens dass sie bei den neuen, wofür „nicht selten dieser und jener sich so hinreissen liess, dass er nicht allein selbst darauf schwor, sondern auch Andere darauf zu schwören, bald beredte, bald zwang," an die Glaubensbekenntnisse der verschiedenen Kirchen und wohl auch Secten denkt. Es fragt sich nur, ob nicht dort der Bibel die Tradition beizugesellen, hier eine Ausnahme zu Gunsten der ältesten Bekenntnisse zu machen sei. Die erstere Frage rechtfertigt sich durch das grosse Gewicht, welches Lessing in dem ganzen Streit auf die Tradition legt. Auch passt auf diese ebenso gut, als auf die neutestamentlichen Schriften, was von den alten Grundrissen gesagt ist, dass sie „sich von den ersten Baumeistern des Pallastes herschreiben sollten." Zu der andern Frage nöthigt der ausnehmende Vorzug, welchen Lessing den Symbolen der ersten vier christlichen Jahrhunderte einräumt. Eigentlich haben wir es aber bei beiden Fragen mit dem nämlichen Gegenstande zu thun. Denn die Tradition, wie Lessing sich darauf beruft, ist die sogenannte Glaubensregel, und diese ist ihm gleichbedeutend mit dem Inbegriffe der erwähnten Bekenntnisse. Die letztern enthalten ihm geradezu die christliche Religion selbst, im objectiven Sinne. Sie werden ebendamit den übrigen Bekenntnissen und den biblischen, auch neutestamentlichen, Schriften so entschieden gegenüber- und vorangestellt, dass es zu verwundern wäre, wenn sie sich doch in unserer Parabel mit der einen oder andern auf dieselbe Linie gesetzt fänden. Wollten wir je auch die ältesten Bekenntnisse mit Grundrissen vergleichen, so könnten wir in Lessing's Sinne, gemäss jenem solid altväterischen Begriffe, den er von der christlichen Religion hat, nur sagen: sie sind der wahre und deutliche Grundriss, wonach der Pallast thatsächlich gebaut ist, und zu welchem sich sogar die biblischen Schriften als blosse Vor- und Nebenarbeiten verhalten. Der Pallast selbst ist das wirkliche Christenthum, insofern Lessing sich dasselbe zwar keineswegs als ein bloss theoretisches, aber ebenso wenig als ein von dem theoretischen, dogmatischen, jener Symbole abtrennbares

zu denken weiss. Die letztern von den alten Grundrissen zu unterscheiden, dazu berechtigt auch das, was von den dunkeln Worten und Zeichen dieser Grundrisse gesagt ist, indem diess weit weniger auf die alten Symbole, als auf die so vielfältig ausgelegten biblischen Schriften passt. Man könnte gegen die ausschliessende Deutung der alten Grundrisse auf die Bibel noch einwenden, dass damit die der Parabel von ihrem Verfasser ausdrücklich zugeschriebene Beziehung auf die „ganze Geschichte der christlichen Religion," insbesondere auf den Katholicismus, verloren gehe. Nun dürfte zwar Lessing, als er die Parabel schrieb, wirklich noch nicht ganz so bekümmert um den Katholicismus gewesen sein, wie bald nachher, als er ihn gegen Goeze gebrauchte: aber die biblischen Schriften sind immerhin die den verschiedenen christlichen Kirchen und Secten gemeinsam gebliebenen alten Grundrisse ihrer Glaubensgebäude und insofern die alten christlichen Grundrisse vorzugsweise.

Wir wissen jetzt, was das Nordlicht, was der Pallast, was die alten und neuen Grundrisse bedeuten. Die übrigen Züge werden sich nun leicht erklären.

Ist die gegebene Deutung des Nordlichtes richtig, so kann auch der Hergang, der sich an dasselbe knüpft, nicht auf die Fragmenten-Händel beschränkt werden; wir dürfen ihn nur ebenso nebenbei auf diese deuten, wie man auch bei dem Nordlichte mit an sie denken darf. Zwar die Worte: „Einsmals, als der Streit über die Grundrisse nicht sowohl beigelegt, als eingeschlummert war," scheinen die Zeit zu charakterisiren, wo die Fragmente herauskamen, wo der confessionelle und innerchristliche Kampf über dem andern zwischen christlicher und natürlicher Religion seine frühere Bedeutung verloren hatte. Aber die Charakteristik gilt, wenngleich in verschiedener Art, auch von jeder frühern oder spätern Zeit, die von Beleuchtungen der Grundrisse aufgeweckt wird. Das Eingeschlummertsein des Streites wird nun noch weiter ausgemalt: ein Feuerlärm thut nur dann seine volle Wirkung, wenn es Schlafenszeit ist; insbesondere ein durch ein Nordlicht erregter kann nicht bei Tag stattfinden. Die ganze Schilderung dieses Lärms ist nur die veranschaulichende dramatische Ausführung des Vorausgeschickten:

„wenn sie (einige Wenige) lachenden Muths manchmal einen von den besondern Grundrissen ein wenig näher beleuchteten, so wurden sie von denen, welche auf diesen Grundriss geschworen hatten, für Mordbrenner des Pallastes selbst ausgeschrien."

Was endlich die verschiedenen Parteien betrifft, die auf die Scene treten, so sind die „innerhalb des Pallastes Arbeitenden", die der Herr desselben „als Gehülfen oder Werkzeuge seiner Regierung braucht" — es sind diess ohne Zweifel alle die, welche für die Ausbreitung und Pflege der christlichen Religion im Vertrauen auf das von oben einfallende Licht thätig sind, die menschlichen Ausführer des göttlichen Erziehungsplans, soweit er innerhalb der christlichen Grenzen beschlossen ist; von den Theologen diejenigen, welche „über ihre höhere Weisheit nicht verlernt haben, auch bloss einfältige Christen zu sein." Die übrigen einfachen Christen sind als Solche zu denken, die unter der milden Botmässigkeit dieser Pallastregierung stehen, die auch beständig freien Zutritt zu den innern Gemächern haben und überhaupt von den Regierenden nicht streng geschieden sind. In Betreff der „vermeinten Kenner", die mit einander über die Architektur des Pallastes zanken, und jener Männer der Grundrisse kann man einen Augenblick im Zweifel sein, ob Beides dieselben Leute sein sollen. Bei den Erstern könnte man nämlich an ganz draussen Stehende denken, zumal da es heisst, dass gemeiniglich diejenigen von ihnen den Streit am hitzigsten führten, „die von dem Innern des Pallastes viel zu sehen, die wenigste Gelegenheit gehabt hatten." Indessen „Zänker" sind und heissen auch die Andern; und gerade von dem Streit unter den Kennern hören wir, dass er besonders durch die Grundrisse unterhalten werde; auch stossen sich die Kenner an den vielen und kleinen Eingängen, welchem scheinbaren Mangel dann offenbar durch den Symbolzwang der Grundrissmänner abgeholfen werden soll. Wirkliche Einsicht in die Architektur des Pallastes geht den Letztern gleichfalls ab. Namentlich auch den zu ihnen gehörenden Wächtern. Schon die Orte, wo diese sich zum Behuf ihres Geschäftes aufhalten und herumtreiben müssen, sind nicht die für den Einblick in's Innere günstigsten. Die Wächter ver-

stehen sich auf das Wesen der christlichen Religion genau so gut, wie sie das Nordlicht von einer Feuersbrunst unterscheiden. Das Nichtbegreifen insbesondere, „wie durch so wenige Fenster in so viele Gemächer genugsames Licht kommen könne; denn dass die vornehmsten derselben ihr Licht von oben empfingen, wollte den Wenigsten zu Sinne“ — diess fällt zusammen mit dem von Lessing anderwärts gerügten Wahn, es liessen sich die „göttlichen, unerklärbaren Gründe“ für die Wahrheit der christlichen Religion durch „menschliche, erklärbare“ ersetzen oder ergänzen. — Die Wenigen aber, welche, gleichgültig gegen die Grundrisse, sich der Erfahrung getrösteten, „dass die gütigste Weisheit den ganzen Pallast erfüllet, und dass sich aus ihm nichts, als Schönheit und Ordnung und Wohlstand auf das ganze Land verbreitet“, und welche für ihre, lachenden Muths manchmal vorgenommene, Beleuchtung dieses oder jenes Grundrisses von dessen geschwornen Anhängern für Mordbrenner des Pallastes ausgeschrieen wurden, aber „sich daran nicht kehrten, und gerade dadurch am geschicktesten wurden, denjenigen zugesellet zu werden, die innerhalb des Pallastes arbeiteten, und weder Zeit noch Lust hatten, sich in Streitigkeiten zu mengen, die für sie keine waren“ — diese Mordbrenner sind die Lessinge.

---

2. Zur Unsterblichkeitslehre.

Nachdem die „Erziehung des Menschengeschlechts“ bemerkt hat, das alte Testament enthalte Vorübungen, Anspielungen und Fingerzeige auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, fährt sie im §. 46 also fort:

„Einen Fingerzeig nenne ich, was schon irgend einen Keim enthält, aus welchem sich die noch zurückgehaltne Wahrheit entwickeln lässt. Dergleichen war Christi Schluss aus der Benennung Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. Dieser Fingerzeig scheint mir allerdings in einen strengen Beweis ausgebildet werden zu können.“

Reimarus hatte im fünften der von Lessing herausgegebenen Fragmente den erwähnten Schluss angegriffen, und

jedenfalls hat Lessing bei unserm §. diesen Angriff im Auge, wiewohl es nicht nöthig ist, diess mit Guhrauer in dem „allerdings“ verrathen zu finden, welches ja auch eine directe Zustimmung, ohne Abwehr eines Gegners, ausdrücken kann. Das Wort: „Ich bin der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's“ besage, erklärt Reimarus, entsprechend den Ausdrücken: Gott Nahor's, Götter der Heiden und dgl. nur soviel: Ich bin der Gott, welchen eure Väter verehrt haben; und hieraus folge doch nicht, dass diese noch jetzt leben oder gar auferstehen werden; ebenso wenig folge es, wenn man die Worte so deute, dass Gott wegen des Schutzes und Lohnes der Gott Abraham's und seiner Kinder sei.

Ist es nicht ein wahres Räthsel, dass ein Mann von Lessing's Art nicht einfach dieser Kritik beipflichtete? (vgl. Strauss, Leben Jesu, krit. bearb., I, 619 ff. 1. Aufl.; L. J. f. d. Volk, S. 259 f. 1. A.) Zwar könnte, was als Beweis unzureichend ist, darum immer noch Wahrheit enthalten. Nicht bloss der zu beweisende Satz (die Lehre von der Auferstehung) könnte in unserm Falle noch wahr sein, sondern auch, dass der alttestamentliche Gott jenen Ausspruch gethan, und dabei an die Erzväter als noch Fortlebende oder zu neuer Belebung Bestimmte gedacht habe. Zugestanden die Wahrheit des zu beweisenden Satzes selbst, zugestanden ferner die im neuen Testamente vorausgesetzte Geltung des alten, zugestanden hiermit auch, dass Etwas, was ein alttestamentlicher Schriftsteller Gott sagen lässt, nicht sowohl in seinem, des Berichterstatters, als vielmehr in Gottes eigenem Sinne zu nehmen sei, ist dieser Sinn in unserer evangelischen Stelle wirklich getroffen. Noch mehr: man könnte vielleicht sogar fragen, wo denn eigentlich geschrieben stehe, dass Jesus hier einen Beweis liefern und nicht vielmehr geradeaus sein Verständniss des göttlichen Ausspruches dem sadducäischen gegenüberstellen wollen. Doch diess hiesse unstreitig auf dem apologetischen Wege zu weit gehen, und würde uns hier nicht einmal Etwas helfen, da Lessing von einem „strengen Beweis“ redet. In einem ansprechenden neuern religionsphilosophischen Werke wird, unter Anführung unserer Stelle, das Band zwischen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben in der Unveränderlichkeit oder Treue Gottes gefunden: „denn

ein Verhältniss, in welches Gott sich zu einem Menschen einmal gesetzt hat [durch die wechselseitige Liebe], kann ihm schlechterdings nicht wieder verloren gehen; es würde ja sonst aus seinem Bewusstsein ein wesentliches Moment herausfallen, er wäre nicht mehr, was er war.“ Ich finde diesen Beweis für denjenigen Menschen, welcher sich in dem hier vorausgesetzten Verhältnisse zu Gott fühlt, wirklich stichhaltig; er beweist aber, wie auch ausdrücklich zugestanden wird, nur eben die Unsterblichkeit eines solchen Menschen; es ist ferner, selbst unter jener Voraussetzung und dieser Einschränkung, nicht sowohl eine Logik des Verstandes, als vielmehr eine Logik des Gemüths, vollkommen berechtigt, so lange sie auf ihrem eigenen Boden bleibt. Lessing meint offenbar einen Beweis in dem gewöhnlichen Sinne. Allerdings nun doch nicht einen, den er in der evangelischen Stelle selbst fände: er nennt den göttlichen Ausspruch nur einen Fingerzeig, welcher ihm in einen strengen Beweis ausgebildet werden zu können scheine. Und er hat unseres Wissens das, was er hier als möglich bezeichnet, nirgends ausgeführt. Es kann sich also für uns nur darum handeln, diese Möglichkeit oder genauer den Glauben Lessing's an diese Möglichkeit zu begreifen, d. h. in seiner sonstigen Denkweise die Elemente ausfindig zu machen, auf welche hin er den fraglichen Beweis in Aussicht stellen zu können meinte. Je nachdem uns diess gelingt, wird sich von selbst mit ergeben, ob Lessing an einen Beweis dachte, der auf dem biblischen, oder an einen, der auf seinem eigenen philosophischen Standpunkte gültig wäre, in welchem letztern Falle der göttliche Ausspruch natürlich in einem freiern Sinne genommen werden müsste.

Es lässt sich wirklich, und zwar in Lessing's Kopfe selbst, irgend welcher Zusammenhang zwischen göttlichem Bewusstsein und menschlicher Unsterblichkeit vermuthen, wenn wir nämlich vom specifisch biblischen Begriffe der letztern absehen. Es fehlt vor Allem nicht an der nächsten Voraussetzung dafür, an der Annahme der beiden Glieder des Zusammenhanges. Wir vermissen aber auch in Betreff dieses Zusammenhanges selbst nicht einen Anknüpfungspunkt in Lessing's Aeusserungen. Nach dem Bruchstücke: „Ueber

die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott" sollen die Begriffe, die Gott von den wirklichen, wiewohl zufälligen, Dingen hat, diese Dinge selbst sein. So mögen denn auch Abraham, Isaak und Jakob, weil sie im Gedanken und Andenken Gottes noch leben, ebendamit in der Wirklichkeit fortdauern. Diess jedoch für die Lessing'sche Meinung zu halten, möchte zu gewagt sein, obgleich auch die „Erziehung des Menschengeschlechts" einen Ort für jenes Philosophem bietet (§§. 73 und 75). Allein eben diese Schrift begünstigt mehr einen andern Gesichtspunkt, welcher auch sonst in Lessing's Denkweise viel entschiedener, als jener, hervortritt. Die Unsterblichkeit, wie Lessing sie sich denkt, ist ihm nöthig zur Durchführung seiner philosophischen Grundidee, der Idee einer besten Welt, im Besondern innerhalb der Menschenwelt. Der Plan der göttlichen Erziehung soll es mit sich bringen, dass jedes Individuum metempsychotisch alle Stufen der menschheitlichen Entwicklung bis zur letzten durchlaufe (§. 93). Vielleicht will nun Lessing, indem er die Unsterblichkeit der Menschen Gott s. z. s. in's Gedächtniss schiebt, diess sagen: Gott würde sich mit dem Gedanken an Menschenkinder gar nicht tragen, wenn sie ihm nicht Glieder seiner besten Welt wären, und dieses würden sie nicht sein ohne Fortdauer. Bei so hervorragenden Trägern des göttlichen Erziehungsplanes, wie die Väter des israelitischen Volkes sind, musste sich diese Betrachtung mit doppeltem Gewichte aufdrängen. Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube würde wohl auch thatsächlich bei den spätern Juden nicht so leicht Eingang gefunden haben, wenn nicht ihre Religion wesentlich Geschichtserinnerung und ihre Geschichtserinnerung Religion wäre, und so vor Allem das Andenken an die Erzväter, wie es in jenem göttlichen Worte culminirt, religiöse Bedeutung hätte — so dass zwar nicht ein logischer, wohl aber ein psychologischer, religiöser und geschichtlicher Zusammenhang zwischen jenem Glauben und diesem Worte oder vielmehr der ganzen ihm zu Grunde liegenden Anschauungsweise sich behaupten lässt.

Man wolle jedoch nicht meinen, hier ganz eigenthümlich Lessing'sches oder auch Israelitisches vor sich zu haben. E. Curtius, Göttinger Festreden, S. 140, sagt von den alten

Griechen: „Die Götter des Volks sind die Götter seiner Väter. Mit den Tempeldiensten ist die Verehrung derer verbunden, welche die Tempel gestiftet haben; ihre Gräber sind im Heiligthume, hier walten sie als segnende Landesbüter, also sind auch sie, die Ahnen des Stammes, als Lebendige gedacht; denn [womit also auch Curtius auf die evangelische Stelle verweist] kein Gott ist ein Gott der Todten, sondern der Lebenden.“ — Ferner liess Aristoteles in einem verloren gegangenen Dialog die Todtenspenden und das Schwören bei Verstorbenen auf die Voraussetzung einer Unsterblichkeit der Seele sich gründen: dem ganz und gar Nichtseienden werde nicht gespendet, noch werde bei ihm geschworen (vgl. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles, S. 23 f.). — Endlich lesen wir bei einem der namhaftesten neuern Philosophen und einem speciellen Landsmanne Lessing's Folgendes (Lotze, Mikrokosmus, III, 51 f.): „Die Menschheit besteht nicht in der Menge unzähliger Einzelnen, die unser Denken ebenso gleichgiltig, wie irgend eine Anzahl anderer Gegenstände zu einer Summe zusammenzöge; sie besteht nicht in einem allgemeinen Gattungscharakter, der sich in allen Einzelnen wiederholte, gleichgiltig, wie viele deren sein oder gewesen sein oder noch entstehen möchten; sondern in jener realen und lebendigen Gemeinschaft besteht sie, welche die zeitlich auseinanderfallende Vielheit der menschlichen Geister gleichwohl zu einem Ganzen des Füreinanderseins zusammenschliesst, in welchem für Jeden, gleich als wären sie alle gezählt, seine eigenthümliche Stelle voraus berechnet und aufbehalten ist. Wo das menschliche Gemüth sich in seinem Streben durch Berufung auf die Geister der Ahnen oder auf die Palme der Zukunft stärkt, geschieht es in diesem Sinne, dass es die Vergangenheit und Zukunft nicht nur bildlich und gleichnissweise, sondern in voller Wahrheit wirklich glaubt; kraftlos ist jede Berufung auf Nichtseiendes . . . Keine Erziehung der Menschheit ist denkbar, ohne dass ihre Endergebnisse nicht Gemeingut derer werden, die in dieser irdischen Laufbahn auf verschiedenen Punkten zurückgeblieben sind.“ Auch was Lotze gegen die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott sagt, erinnert an Lessing'sche Gedanken. — Ich stosse nachträglich in einem Buche Perty's

auf die folgende Bemerkung Fechner's: „Wir können es so ansehen, als ob der grössere Geist, dem wir angehören, uns im Tode mit unserm ganzen Gehalt und Wesen aus seinem niedern Anschauungsleben in sein höheres Erinnerungsleben aufnähme," ohne Erlöschen unserer Individualität und relativen Selbstständigkeit. —

Wie haben wir denn nun schliesslich die Lessing'sche Aeusserung zu verstehen — denn nur hierauf ist die Absicht dieses Aufsätzchens gerichtet — dass die Benennung Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's in einen strengen Beweis für die Auferstehung oder doch Unsterblichkeit ausgebildet werden könne? Offenbar hat Lessing hier die biblischen Worte ebenso behandelt, wie er, mit entschiedener Billigung, einen Andern verfahren lässt: „Leibnitz nahm, bei seiner Untersuchung der Wahrheit, nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Ueberzeugung, dass keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen . . . Er setzte willig sein System bei Seite; und suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand." Das Räthsel, welches der §. 46 der „Erziehung des Menschengeschlechts" uns stellt, würde sich hiernach dadurch lösen, dass Lessing die historisch-exegetische Betrachtungsweise des Reimarus durch eine philosophische nicht verdrängen, aber ergänzen wollte — überhaupt zum alten Glauben philosophischer und freier, und doch zugleich geschichtlicher und geschichtlich anerkennender, mit Einem Worte gegenständlicher sich verhaltend, als Reimarus und alle die Andern.

3. Lessing und Neumann.

Das Folgende ist ein nochmaliger Versuch, das Verhältniss Lessing's zur neumodischen Theologie klar zu machen, und damit zugleich die Grundansicht darzulegen, worin bei ihm die einander scheinbar widersprechendsten Aeusserungen über das positive Christenthum — bald an Reimarus oder

Voltaire, bald an Schleiermacher oder gar Spener erinnernd — zusammenstimmen. Zwar wenn ich meine Darstellung durch die dialogische Form und die Annäherung des Gespräches an die Gegenwart zu beleben versucht habe, so würde ich vielleicht besser mich des Ersten, in der Nachbarschaft von „Ernst und Falk", enthalten, und das Zweite einem in der neuern theologischen Litteratur Bewanderten überlassen haben. Meine sehr geringe Kenntniss der letztern setzt mich namentlich ausser Stand, den Leser mit Anspielungen, wie er sie von der erwähnten Einkleidung erwarten möchte, zu bewirthen; sie reicht nur gerade dazu hin, mir den Eindruck hinterlassen zu haben, dass auch noch in unserm Jahrhundert zu wiederholten Malen eine Partei oder vielmehr innerhalb sehr verschiedener Parteien eine Richtung sich geltend gemacht hat, welche nach Lessing's Bezeichnung „neumodisch" ist. Möglicherweise jedoch, wenn anders auch Unkenntniss gelegentlich ihr Gutes haben kann, ist eben diese dem Leser eine gewisse Bürgschaft dafür, dass ich meinen Helden nicht modernisirt, dass ich ihm Nichts in den Mund gelegt habe, was er nicht selbst hätte sagen können und im Grunde wirklich gesagt hat. Er wird dem Einen oder Andern durch ganz natürliche Contrastwirkung sogar altmodisch vorkommen. Schon darum, weil er nicht zu denjenigen gehört, welche in der Leibnitz'schen Scheidung zwischen Philosophie und Theologie mehr Diplomatie als Weisheit finden. Beide Männer meinten eben, das mittelalterliche Dienstverhältniss der ersten gegen die zweite würde — vor Allem im Interesse der Philosophie selbst — nicht auf die Art am Besten gelöst, dass die Magd fortan das Hauswesen ihrer frühern Herrin, mit seinen auf ganz andere Zwecke berechneten Geräthschaften und Einrichtungen, übernehme, sondern auf die Art, dass sie ein eigenes Hauswesen gründe und dieses nach ihren eigenen Bedürfnissen gestalte. Lessing im Besondern meinte nun aber ferner, dass gerade die rein selbstständige Verfolgung ihres Weges die Philosophie auch am ehesten zu einer wohlthätigen, wenn auch nur mittelbaren, Einwirkung auf die religiösen Dinge und deren Erkenntniss befähigen werde. Es kann ja überall gar nicht die Rede davon sein, seine Abneigung gegen die Neumodischen so auszulegen, dass

er geringere Geistesfreiheit oder schwächern Muth besessen, dass er auf demselben Wege nur weniger weit hätte gehen wollen oder dgl. m. Er trat ihnen nicht darum entgegen, weil sie ihm zu viel, sondern darum, weil sie ihm zu „unphilosophisch", zu ungründlich und unpädagogisch neuerten. So entschieden er nun auch aber seine Sache von der ihrigen abtrennte, so würde doch Nichts ungeeigneter und plumper sein, als wenn man ihn wie ein todtes Gewicht in irgend eine andere Wagschale legen wollte, was zudem nicht wohl ohne eine unredliche Zerstückung möglich wäre. Ich zähle vielmehr darauf — und würde mir es geradezu als ein übles Zeichen deuten, wenn ich mich damit verrechnete —: es werden die Anhänger sehr verschiedener Richtungen finden, dass mit diesem Lessing Nichts anzufangen sei. Ein solcher Mann ist eben durchaus nicht dazu da, um sich gebrauchen zu lassen; in weitaus den meisten Fällen gilt es: so, wie er ist, lässt er sich nicht gebrauchen, und so, wie er gebraucht wird, ist er nicht. Auch mir ist Beides gleich gewiss: dass Lessing über manche der in dem Gespräch berührten Punkte heutzutage genauer Rede stehen würde, und dass wir doch alle noch immer sehr wohl daran thun werden, uns von Zeit zu Zeit Rechenschaft darüber zu geben, wie wir zu den von ihm gestellten oder behandelten Problemen und den von ihm vorgeschlagenen Lösungen derselben stehen. Wer es so herrlich weit gebracht hat, um dessen nicht mehr zu bedürfen, dem will ich dieses vergnügte Bewusstsein nicht missgönnen. Selbst ein solcher aber wird dem von mir gelieferten Portrait wenigstens volle geschichtliche Treue zugestehen, es sei denn, dass er das Original nur so im Vorübergehen einmal, vielleicht bloss von einer Seite oder von hinten, erblickt hat. Vor Allem lasse man sich's gesagt sein: wir haben es mit einem Manne zu thun, welcher die Sache des allgemein gültigen Denkens und die des individuellen Gefühls zugleich auf's Eifrigste verfochten und auf's Schärfste auseinandergehalten, und von welchem sich schwer sagen liesse, was ihn mehr kennzeichnet: ob der Enthusiasmus, womit er das ideale Ziel der Menschheit, oder der Verstand und die Humanität, womit er die mannigfaltigen Wege nach diesem Ziel in's Auge gefasst hat.

Lessing. Du wünschest meine Bekanntschaft zu machen?

Neumann. Oder vielmehr nur fortzusetzen; ich kenne und verehre dich längst.

Lessing. Ach so, ich bin ja ein Classiker.

Neumann. Was sagst du dazu, dass sie dich jetzt vergöttern und bei Lebzeiten haben hungern lassen?

Lessing. Dass mir das Hungern lieber war, als das Vergöttertwerden. Es macht mir herzlich schlechten Spass, dass mir jeden Augenblick ein Weihrauchfass an den Kopf fliegt; sie scheinen zu denken, gegen so einen armen Geist dürfe man sich Alles herausnehmen. Gibt's keine „Rettung?"

Neumann. Ich sehe keine, du müsstest denn, nach deiner Annahme der Seelenwanderung, selbst wiederkommen.

Lessing. Danke schön; die Erde gehört zu den Ländern, welche ein Reisender nicht gern zum zweiten Mal besucht.

Neumann. Es wird auch in der Idee der Vergeltung liegen: der vorherige Mangel muss durch einen nachfolgenden Ueberschuss gedeckt werden.

Lessing. Die Sache liesse sich doch vielleicht noch anders einrichten, und wir befinden uns am rechten Ort, um darüber weiter nachzudenken.

Neumann. Ich gedenke mich lebhaft bei derartigen Verhandlungen zu betheiligen. Erlaube mir aber für diessmal, dich zu unterbrechen, um auf die Hauptabsicht meines Besuches zu kommen, nämlich dir zu danken für dein ganzes segensreiches Wirken und besonders diejenige Seite desselben, von welcher du den grössten Einfluss auf mich ausgeübt hast.

Lessing. (Ich halte ihn für einen Theologen.)

Neumann. Wo immer ein Zweifel an der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen Christenthum und modernster Bildung sich in mir regte, da war es deine Autorität, womit ich ihn am kräftigsten niederschlug.

Lessing. (Dass sie doch immer Autoritäten brauchen!)

Neumann. Ich bin ein Theologe, und dir und den in deinem Geiste Fortwirkenden danke ich es, dass ich es ge-

blieben bin, und es habe bleiben können, ohne dass mich solche Skrupel jemals ernstlich plagten.

Lessing. Ganz so gut ist es mir meinerseits nun eigentlich nicht geworden. Indessen, es ist nur billig, wenn ihr in 100 Jahren weiter gekommen seid.

Neumann. Wir wissen alle, dass wir nur auf dem Wege fortgewandert sind, welchen du uns gewiesen hast.

Lessing. Und dieser Weg wäre?

Neumann. Wie schon gesagt: der Weg des Christenthums als einer und derselbe mit dem Wege der modernen Bildung.

Lessing. „Der Weg des Christenthums" — du meinst natürlich: des modernen Christenthums? Aber dass dieses mit der modernen Bildung zusammenstimmt, ist meines Erachtens eine so besondere Entdeckung nicht. Wenn eine Geige mit einer andern stimmt, nach welcher man sie mit allem Fleisse gestimmt hat, so finde ich daran nichts Verwundersames. Freilich mag nebenbei auch das Umgekehrte vorkommen, dass man die moderne Bildung nach dem Christenthum stimmt.

Neumann. Du sträubst dich vergebens gegen deinen gerechten Ruhm. Wir stimmen nicht eigenmächtig das Eine nach dem Andern, sondern erkennen, dass Beide von Haus aus und ganz freiwillig zusammenklingen. Diese Entdeckung ist es, warum ich dich bewundere.

Lessing. Und warum ich dich bewundere, das ist die Entdeckung, dass ich diess entdeckt habe.

Neumann. Ich weiss wohl, du liebtest es, an Leibnitz anzuknüpfen; aber so recht festgewurzelt in unserm Volke ist jene Ueberzeugung doch erst seit der Erziehung des Menschengeschlechts und den Anti-Goeze.

Lessing. Hm! Unser Volk scheint gelehrt geworden zu sein. Ich glaubte zu meiner Zeit, es würde mich höchstens als den Verfasser des Nathan noch eine Weile in gutem Andenken behalten. Wir verstehen uns noch nicht ganz. Du hast da so eben den Leibnitz genannt. Bekanntlich vergleicht er eine gewisse Hypothese über das Verhältniss von Leib und Seele mit dem Verfahren eines Uhrmachers, welcher zwei Uhren dadurch in vortrefflicher Uebereinstimmung erhält, dass

er immer wieder die eine nach der andern richtet. Für solche Künstler und Occasionalisten halte ich deine Leute. Was sie ihre Ueberzeugung in dem fraglichen Punkte nennen, wird bei den meisten vielmehr ein Entschluss sein: sie werden nun einmal Alles christlich heissen wollen, was sie für gebildet halten, und Alles gebildet, was ihnen christlich dünkt.

Neumann. Vielmehr, sie sind überzeugt, dass Beides in Wahrheit auf's Schönste verschmolzen ist. Und wenn Wasser und Wein gemischt sind, so wird es gleichgültig sein, ob mir von gemischtem Wasser oder von gemischtem Wein reden.

Lessing. Ich will jetzt hierüber nicht streiten; zum Trinken aber liebe ich Wasser und Wein unvermischt, und jedes ist an seinem Orte gleich gut. Ich bezweifle jedoch gar nicht, dass die Mischung beider Getränke hier und da heilsam ist — muss darum alles Wasser und aller Wein zusammengeschüttet werden?

Neumann. Nun ja, ich hätte eigentlich nicht von Mischung, sondern eher von Verwandlung reden sollen.

Lessing. Die erstere Bezeichnung scheint mir nicht unpassend für euer Verfahren; eurem Anspruche hingegen mag die zweite angemessener sein. Also ein neues Hochzeitwunder von Kana. Denn dass es auch bei der modernen Verwandlung nicht mit rechten Dingen zugeht, liegt auf der Hand.

Neumann. Du wirst doch nicht so gering vom Christenthum denken, dass du es für Wasser ansähest, woraus nur durch ein Wunder der Wein der modernen Bildung hätte entstehen können?

Lessing. Wenn ich an eine gewisse moderne Bildung denke, so habe ich viel grössere Lust, das Christenthum den Wein zu nennen, welcher zu jener nur durch wunderbare Verwässerung werden konnte.

Neumann. Es ist nicht zu läugnen, dass man es sich in der neuern Zeit mit der Versöhnung beider Seiten oft etwas leicht gemacht hat — gerade wie auch mit ihrer Entgegensetzung. Das ist es eben, warum wir dich preisen: dass du die Aufgabe so tief erfasst, und durch dein Beispiel gezeigt hast, wie das freiste Denken über die religiösen Dinge

und das rein gegenständliche Erforschen des Christenthums um so besser zusammengehen, je gründlicher das Eine und das Andere ist.

Lessing. (Ich werde ihm nun schon einmal Etwas zugestehen müssen.) Ein solches Denken und Forschen habe ich mir in der That angelegen sein lassen, gleichviel was dabei herausgekommen sein mag. Drum eben haben mich die Einen zu den Freigeistern, die Andern zu den Orthodoxen geworfen . . .

Neumann. Wie entzückt es mich, du grosser Mann, aus der besten Quelle die Bestätigung einer Ueberzeugung zu erhalten, welche mir längst zum Dogma geworden ist, dass nämlich nur Wir das Recht haben, dich den Unsern zu nennen!

Lessing. Zum Dogma? Da möcht' ich ja fast mit meinem Nathan jubeln: „Gott! auf sieben doch nun schon Eines wieder!“ — Aber um fortzufahren, wo du mich mit deinem Entzücken unterbrochen hast: sie haben mich zu den Orthodoxen geworfen, die mir allerdings unter den Theologen meiner Zeit noch den grössten Respect eingeflösst haben . . .

Neumann. Wie? Was? Die Orthodoxen, denen du noch in deinen letzten Jahren so erbarmungslos den Text gelesen hast? von denen, wie dir wahrlich nicht entgangen ist, so viele ohne lebendige Ueberzeugung, bloss aus Geistesträgheit oder Nebenabsichten, ihre Farbe tragen?

Lessing. Dergleichen Tröpfe gibt's nicht bloss unter den Orthodoxen und Theologen. Und den Text gelesen habe ich nur denjenigen meiner rechtgläubigen Gegner, welche ihrerseits nicht bei'm Text geblieben waren, welche den biblischen Schriftstellern und andern ehrlichen Leuten das Wort auf der Zunge verdrehten. Das System habe ich, was diese oder jene seiner Anhänger verschuldeten, wohl gar nur an mir verschuldeten, nicht entgelten lassen. Mein Verhalten zu ihm und mein davon sehr verschiedenes zur neumodischen Theologie ergab sich einfach aus meiner Zustimmung zu dem trefflichen Spruche Bacon's von Verulam: „Die Wahrheit taucht eher aus dem Irrthum, als aus der Verwirrung auf.“

Neumann. Ach freilich, diese Eberhard, diese Alberti . . .

Lessing... waren, wenn du's erlaubst, ganz ehrenwerthe Leute, der eine und der andere von ihnen mir befreundet, manche von einer wissenschaftlichen und insbesondere philosophischen Bildung, von der es mich wundern sollte, wenn sie selbst heute allzu gemein wäre. Ich habe auch das Zeitgemässe und Wohlthätige ihrer Wirksamkeit nie verkannt: was ich aber allerdings selbst an den Besten unter ihnen auszusetzen hatte, war, dass sie in theoretischem Betracht eine unhaltbare Mittelstellung einnahmen, und praktisch nicht weit genug hinaus dachten, nur von der Hand in den Mund lebten.

Neumann. Heute würdest du dich auf deinem Standpunkte bei Weitem nicht mehr so isolirt finden.

Lessing. Mit euren Standpunkten! Du weisst, ich habe nie auf einem Katheder und nie auf einer Kanzel gestanden; ich bin zeitlebens Peripatetiker, sogar in einem sehr buchstäblichen Sinne, ein Pilger, wenn auch ohne Kutte, gewesen. Du würdest besser thun, mit einem vorhin von dir selbst gebrauchten Ausdrucke von meinem Wege, anstatt von meinem Standpunkte, zu reden.

Neumann. Jetzt fängt mir ein Licht aufzugehen an über eine deiner — wenn du mir's nicht übel nehmen willst — Paradoxieen, die mich beinah einmal an dir irre gemacht hätte, nämlich dass du den christlichen Glauben an die Bekenntnissschriften der ersten vier Jahrhunderte binden wolltest.

Lessing. Du meinst, das sei mich nur s. z. s. unterwegs angekommen? wohl nur, um den mir allerdings quer genug über den Weg laufenden Goeze zur Seite zu schieben? Aber die Bekenntnisse, worin die grossen Kämpfe der christlichen Urzeit ihren endlichen Abschluss gefunden haben; welche den christlichen Kirchen noch auf den heutigen Tag gemeinsam sind; zu welchen hin oder von welchen hinweg, als dem Ziel- oder Ausgangspunkte, auch alle die Secten in den verschiedensten Richtungen sich von je bewegt haben und noch bewegen — diesen Bekenntnissen gebe nicht ich oder ein beliebiges anderes Individuum, sondern gibt die Geschichte selbst eine fundamentale Bedeutung für den christlichen Glauben.

Neumann. Du am allerwenigsten, dachte ich bisher, würdest eine Meinung bloss darum, weil sie die hergebrachte ist, festhalten wollen.

Lessing. Bloss darum gewiss nicht; ich bin jedoch auch der Letzte, welcher Hergebrachtes, weil es dieses ist, verwirft. Ich begreife aber nicht, warum du meine Meinung die hergebrachte nennst; hergebracht ist seit geraumer Zeit vielmehr diess, dass man jenes Gemeinsame und Aelteste über dem Eigenen und Neuesten vergisst.

Neumann. Wie kannst du aber die stetige Entwicklung des christlichen Princips zu unserer gegenwärtigen Bildung verkennen?

Lessing. Weil mir meine Geschichtsquellen von solcher Stetigkeit Nichts melden. Die neue Regsamkeit in Städten und Staaten, der Aufschwung der Gewerbe und Künste, die Alterthumsstudien, die Naturwissenschaften, die Philosophie, das achtzehnte Jahrhundert mit seinen Voltaire und Reimarus — diess alles wirst du doch nicht aus dem christlichen Princip herleiten wollen?

Neumann. Genug, wenn das Neue und zugleich Gute, einmal hervorgetreten, sich wenigstens nachträglich hat damit vereinigen lassen.

Lessing. Nein, diess ist nicht genug, um deine Thesis aufrechtzuhalten. Es fragt sich noch, mit welchen Mitteln und Opfern man die Vereinigung bewerkstelligt hat. Ich bin ja wahrlich weder blind noch widerspenstig gegen die christlichen Elemente in unserer Bildung; nur bin ich es ebenso wenig gegen die antiken und die eigenthümlich modernen. In eurer Manier sollte es mir ein Leichtes sein, unsere heutige Bildung nicht bloss als das echte Christenthum, sondern auch als den echten Hellenismus und umgekehrt zu erweisen; von rein geschichtlicher Betrachtung ist da nicht die Rede. — Versetze dich mit mir in Gedanken an die Confluenz zweier Flüsse: dort sehen wir beide noch getrennt, hier laufen sie zusammen und bilden fortan Einen Strom — sollen wir darum sagen, dieser sei ein- und derselben Quelle entsprungen? es sogar dann sagen, wenn wir noch ganz deutlich die beiden Wasser an der Farbe von einander unterscheiden?

Neumann. Da solltest du vor allen Dingen denjenigen

den Process machen, welche z. B. die Donau noch dann so nennen, nachdem sie den Inn aufgenommen hat.

Lessing. Du kommst mir gerade recht mit deiner Donau. Ist nicht der Inn ebenso wasserreich oder noch wasserreicher bei dem Zusammenflusse? und ist es nicht billig, dass wir ihm seinen Beitrag voll anrechnen? Zwar spricht für den Namen Donau unter Anderm die Richtung, welche der vereinigte Strom verfolgt; aber eben diess ist's, was ich in unserm Falle bestreite, dass nämlich die moderne Entwicklung eine sich so gleich bleibende Richtung inne gehalten habe.

Neumann. Ich sehe schon, dass ich mit den Wasser-Vergleichungen kein Glück bei dir mache. Um also nicht gar noch auf's Eis zu kommen, drücke ich meine Meinung ganz trocken so aus: man darf doch dem christlichen so wenig als irgend einem andern geschichtlichen Princip willkürlich eine Grenze seiner Entwicklungsfähigkeit stecken.

Lessing. Gewiss nicht; aber ebenso wenig darf man die Grenze willkürlich hinausrücken und einem Princip — scheinbar zu seinen Gunsten, in Wahrheit zu seinen Ungunsten — etwas ihm Fremdes aufzwängen. Die Gläubigen haben ganz Recht, wenn sie sich diess nicht gefallen lassen; sowie natürlich auch ihr nicht gehindert werden sollt, euch ein Christenthum nach eigener Façon zuzurichten, vorausgesetzt, dass ihr nach allen Seiten die Toleranz ausübt, welche ihr für euch selbst in Anspruch nehmt.

Neumann. Ich möchte doch einigermaassen bezweifeln, dass die Gläubigen sich gegen dich zu grösserm Dank, als gegen uns, verpflichtet fühlen. Denn deine Stellung zur christlichen Religion, in Einer Hinsicht conservativer als die unsrige, ist in anderer viel radicaler; ich kann wenigstens nicht begreifen, wie du bei deinen ausgesprochenen philosophischen Grundsätzen und so manchen schneidenden Aeusserungen, besonders in deinem Nachlasse, das Christenthum anders denn als ein „aufgehobenes Moment“ in der modernen Bildung wolltest fortbestehen lassen.

Lessing. Ich könnte dir allenfalls Recht geben, wenn ich die moderne Bildung bereits am Ziel ihres Weges angelangt glaubte, den ich mir wahrscheinlich etwas länger

vorstelle, als du. Mag es immerhin schon angebrochen sein, das neue Evangelium: damit ist nicht gesagt, dass es nun sofort jedem Menschen, auch nur jedem seiner eigenen aufrichtigen Bekenner, ebendasselbe zu leisten vermöge, was das alte; hat doch auch dieses noch immer nicht dem Judenthum und Heidenthum, und der Protestantismus nicht dem Katholicismus ein Ende gemacht. Kurzum: auch das alte Evangelium lebt noch und treibt Blüthen und Früchte der mannigfaltigsten Art; es verdient unsern Dank auch für Manches, was ihm durch Pfropfreiser abgewonnen wird. Wesshalb doch also sollte ich ihn umgehauen wissen wollen, den heiligen alten Baum, so lange er auch nur noch Einen Hungrigen mit seinen Früchten nährt, Einen Mühseligen mit seinem Schatten erquickt?

Neumann. Also zwar nicht selbst ein Christ, aber Schonung und Achtung gegen wahre Christen, auch wohl Rettung des Christenthums, wo immer du es ungerecht angegriffen findest — so lautet deine Parole?

Lessing. Und wenn sie so lautete — würdest du das Herz haben, sie unchristlich zu schelten? Siehst du nicht, dass ein sogenannter Unchrist, welcher ihr ernstlich nachlebte, ein sehr viel besserer Christ sein müsste, als der erste beste Christ? — Wenn ich nun noch etwas näher auf deine Frage eintrete, so geschieht es in der Voraussetzung, dieselbe sei nicht von Neugierde, sondern von Wahrheitsliebe eingegeben, du verlangest also nicht, dass ich dir Geheimnisse offenbare, sondern dass ich dir meine Grundsätze deutlich mache. Schon zu meinen Lebzeiten, wenn ich merkte, dass einer kam, um mich auszuholen oder gar zu katechisiren, pflegte ich mich danach zu benehmen; und hier zu Land ist man noch um einige Grade ungenirter.

Neumann. Ich bin dir sehr dankbar für deine gute Meinung von mir, und ich glaube, sie zu verdienen.

Lessing. Am blossen Namen eines Christen — so viel ist richtig — war mir nie viel gelegen. Und was die Sache betrifft, so konnte ich mich insonderheit darein nicht finden, dass unter allen grossen geschichtlichen Erscheinungen gerade die christliche Religion dazu ausersehen und verurtheilt sein sollte, sich ihr specifisches Wesen nach dem Maasse unserer

jeweiligen Aneignungsfähigkeit bestimmen zu lassen. Ich drang statt dessen darauf — wenn auch nicht mit eben diesen Worten — denselben Unterschied, welchen ihr doch gewiss allgemein bei der Exegese der heiligen Schriften zwischen historischer und dogmatischer (beziehungsweise philosophischer) Interpretation macht, auf die christliche Religion im Ganzen auszudehnen. Das Wahre und Bleibende an der letzern, habe ich natürlich nur nach meinen eigenen beschränkten Einsichten zu bestimmen versucht, da ich bemerkte, dass sich jeder Andere dieselbe Freiheit nahm. Soweit ich es aber zu erkennen glaubte, und insofern, als mir überhaupt die vollkommene Religion als die Vollendung der christlichen selbst galt, hat es mir nicht einfallen können, den christlichen Namen oder vielmehr die christliche Sache preiszugeben. Vervollständige hiernach meine „Parole"!

Neumann. Darf ich dich bitten, mir Einiges von demjenigen zu nennen, was du zu jenem Idealen rechnetest?

Lessing. Wenn ich z. B. die Geschichte eines der grossen mittelalterlichen Heiligen las — um von dem Grössern, welchem sie nachahmen wollten, jetzt nicht zu reden —, so sagte ich mir: solche Kraft der Weltverachtung und Selbstverleugnung darf auch dem Menschheitsideal der Gegenwart und Zukunft nicht verloren gehen. (Wenn sie meinen Nathan mit Verstand gelesen, und namentlich den Klosterbruder, sowie auch den Derwisch, begriffen, wenn sie meinem Leben auf den Grund geschaut hätten — da sie es doch einmal am Herumstöbern darin nicht haben fehlen lassen — so brauchte ich ihnen diess nicht erst zu sagen).

Neumann. Diess würde denn die praktische Seite betreffen; was hingegen die dogmatische angeht, welche zu berühren du zögerst . . .

Lessing . . . so habe ich ja hinlänglich meine Bereitwilligkeit an den Tag gelegt, jede Uebereinstimmung anzuerkennen und geltend zu machen, die, ungesucht, zwischen der christlichen Lehre und dem, was man mein philosophisches System genannt hat, sich darbot. Zu einer Logik, welche zwei Dinge darum, weil sie etwas Gemeinsames zeigen, für ein und dasselbe Ding erklärt, habe ich mich allerdings nicht aufgeschwungen.

Neumann. Sind wir nicht in einem blossen Wortstreit begriffen? Wenn wir uns über die Sache selbst, die religiöse Wahrheit, einigen können — was kommt doch darauf an, ob wir sie christlich oder heidnisch oder sonstwie nennen?

Lessing. Es handelt sich um mehr als um einen blossen Namen; es gilt die Erkenntniss und Durchführung von Grundsätzen und ihren Consequenzen; es gilt, zu verhüten, dass durch ungeeignete Vermengung zweier Elemente dieses oder jenes Gute verloren gehe, was vielleicht nur bei'm isolirten Zustande derselben sich ergibt, vielleicht auch für spätere, reifere Einigungsversuche aufbewahrt zu werden verdient. Ich finde, dass das Interesse der schrankenlosen wissenschaftlichen Forschung mit demjenigen des gläubigen Gemüths in diesem Punkte völlig zusammenfällt. Nur den Uebergriffslustigen auf beiden Seiten, und den oberflächlichen unter den Vermittlern, würde durch die Verbreitung meiner Anschauungsweise ein Streich gespielt.

Neumann. Trotzdem kann es nach allen den von dir gemachten Einräumungen auch dir in deiner Weise letztlich gar nicht widerstreben, von einer Versöhnung zwischen Christenthum und moderner Bildung zu reden.

Lessing. Zugestanden jetzt, von ganzem Herzen zugestanden, nachdem ich jeder Entstellung des Sinnes, in welchem ich es thun würde, vorgebeugt habe; denn es bleibt dabei: ich will Nichts von harmonistischen Künsteleien wissen, deren Verkehrtheit in andern Fällen ihr selbst einseht.

Neumann. Ich gebe mich nun doch der Hoffnung hin, dass wir im tiefsten Grunde einig seien, wenn gleich du dich nicht ganz von einer gewissen Antipathie gegen das Christenthum losgemacht zu haben scheinst, wie sie einem hellen Kopfe im achtzehnten Jahrhundert verzeihlich war.

Lessing. (Zuerst that er, als komme er, mir zu huldigen, und jetzt bietet er mir — Verzeihung. Auch nicht übel!) Meine ganze Antipathie, Werthester, gilt dem, was ihr Neumodischen aus dem Christenthum gemacht habt, und ist die natürliche Kehrseite meiner ebenso lebhaften Sympathie mit dem wirklichen, geschichtlichen, positiven Christenthum, das ich mir schlechterdings von Niemandem will verunstalten lassen. Nicht ein blosser Alterthümler spricht zu dir, sondern

ein Mann, der nichts Selteneres und nichts Ehrwürdigeres kennt, als einen Christen, der es in Wahrheit und Ganzheit ist; ein Mann, der heute wie immer das Christenthum Alles gelten lassen will, was es nur irgend gelten kann, und der, wenn es zur Stunde aus der Welt verschwände, nicht absehn würde, wie man den Ausfall decken wollte; ein Mann aber auch, der die Versicherung, einer Religion Gehör zu schenken, ungereimt findet, wenn sie mit der Anmaassung verbunden ist, dieser Religion vorzuschreiben, was sie sagen solle und dürfe. Das Christenthum ist nicht ein Sack, woraus Jeder, was ihm an dem Inhalte nicht gefällt, herausschmeissen, und worin er, was er Schönes oder Unschönes am Wege auf liest, dafür hineinstopfen darf. Bleibt mir vom Halse, ich bitte, mit einem Erlöser wenn er ein blosser Mensch ist*), mit einer Auferstehung bei welcher der Leib das Grab nicht verlässt, mit einem himmlischen Vater zu dem man nicht beten kann. Gestattet mir überall für meine Person, an der charaktervollen Mannigfaltigkeit der Elemente, welche unsere neuere Bildung in sich zu verarbeiten hat, grösseres Gefallen zu finden, als an dem confusen Brei, worein ihr sie zusammenrührt. Das ist nun einmal so mein — Geschmack; ich kann eben auch in der Theologie den Kunstrichter nicht ganz ablegen. Was verschieden ist, auseinander zu halten, diess ist allerorten meine Hauptsorge gewesen, und der Herr Christus selbst hat uns zugerufen: „Werdet gute Wechsler!“

---

*) Für diese Aeusserung könnte mir doch vielleicht Jemand ein Citat abverlangen. Hier ist eines: Des A. Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit, Anm. 7 u. 8 zu Leibnitzens Aufsatz, IX, 289 ff. Lachmann.

V.

Kantiana.

1. Kant und Copernicus.

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zusehauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zusehauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess."

Jedermann scheint diese berühmte Selbstvergleichung des Philosophen mit dem Astronomen treffend zu finden; doch dürften Manche sich verwickeln, wenn sie genau angeben sollten, worin denn eigentlich die beiderseitigen Lehren einander gleichen. Die Verwandtschaft zwar liegt auf der Hand, dass die eine wie die andere Etwas, was vorher als Wirklichkeit galt, für blosse Erscheinung erklärt, und dass es

in beiden Fällen ausdrücklich um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gegenstand und Subject zu thun ist. Es ist blosser Schein, sagt Copernicus, dass die Sonne sich um den Beschauer und seinen Wohnsitz drehe: diese drehen sich vielmehr um jene. Es ist blosser Schein, sagt Kant, dass unser Erkennen sich nach dem Gegenstande richten müsse: dieser muss sich vielmehr nach jenem richten. Aber hiermit bestimmt ja der Philosoph das erwähnte Verhältniss gerade auf die entgegengesetzte Weise, als der Astronom: dieser lässt den Beschauer um die Sonne, jener den Gegenstand um das Subject sich drehen. Kant wird also mit der vorliegenden Vergleichung nur soviel sagen wollen: dass ebenso, wie das Verhältniss zwischen Sternheer und Zuschauer (von der Sonne spricht er nicht namentlich) in Bezug auf Ruhe und Bewegung, auch das Verhältniss zwischen Gegenstand und Erkenntnisssubject in Bezug auf die Abhängigkeit des Einen von dem Andern bei'm Erkennen, umgekehrt beantwortet werden müsse, als wie es gewöhnlich geschieht, und dass die gemeine Auffassung, die Art, wie uns die Sache erscheint, in beiden Fällen nicht sowohl die Schuld oder das Verdienst des Thatbestandes, als vielmehr unseres eigenen Verhaltens sei. Der kritische Philosoph wiederholt insofern wirklich nur, auf seinem Boden, das Wagniss des Astronomen, „auf eine widersinnische, aber doch wahre Art die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen.“

Nichtsdestoweniger ist klar, dass Kant auch wieder in einem gewissen Gegensatze zu Copernicus das Subject nicht vom Mittelpunkte der erkennbaren Welt an deren Umkreis, sondern umgekehrt von diesem in jenen versetzt: „Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein“, „der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur“ u. dgl. m. Die Subjectivität unserer Erkenntniss hat also, wie unter Andern auch unsere Stelle bezeugt, gar nicht bloss den „demüthigenden“ Sinn, welcher als solcher ganz gut zu der astronomischen Lehre stimmen würde, dass wir es sammt allen unsern Erkenntnissbemühungen doch schliesslich immer nur mit unsern eigenen Gebilden zu thun haben, sondern auch den,

dass wir sogar auf dem theoretischen Gebiete, wo wir uns ja eine gewisse Gebundenheit gern gefallen liessen, freier und selbstherrlicher sind, als wir meinen und wünschen. Sogar im erstern Falle dürften wir uns sagen, dass es nichts Geringes ist, eine Schranke der eigenen Natur einzusehen und einzugestehen, ja dass sie dadurch in einem gewissen Sinne aufgehoben wird. Damit sie es vollständig würde, wäre freilich für unser gesammtes Erkennen eine ähnliche Erfindung nöthig, wie für das Sehen die der achromatischen Linsen: die Erkenntnissmedien müssten von ihren natürlichen Fehlern befreit werden, ohne doch ihre Leistungsfähigkeit einzubüssen. Dass dann vollends auf dem sittlichen Gebiete Kant uns für jene Demüthigung, soweit sie überhaupt stattfindet, den reichsten Ersatz bietet, wird allgemein eingesehen. Er ist überzeugt, mit der theoretischen Schranke dem sittlichen Bedürfnisse so wenig Etwas in den Weg zu legen, dass er die Grundsätze seiner Erkenntnisslehre und im Besondern die Subjectivität der Erkenntnissformen als eine praktische Forderung hinstellen würde, wenn er sie nicht sonst zu beweisen sich getraute; denn Freiheit und also auch Sittlichkeit ist ihm nur denkbar, wenn das Causalgesetz mit Allem, was daran hängt, auf blosse Erscheinungen eingeschränkt ist. Es lohnt überhaupt die Mühe, sich das ganze System gelegentlich von der praktischen Grundlage, dem Factum des Sittengesetzes, aus zu reconstruiren, vorausgesetzt dass man der Versuchung zur Fichtianisirung zu widerstehen weiss.

Diess könnte nun scheinen von dem Inhalte und Geiste der Copernicanischen Lehre, zumal in ihrem nachherigen mechanischen Ausbau, sehr weit abzuliegen und das Kantische System unzweideutig der einseitig anthropocentrischen Richtung zuzuweisen. In Wahrheit aber ist dasselbe der grossartigste in der ganzen neuern Wissenschaft vollzogene Bruch mit dieser Richtung. Vorerst geht jener Nachweis eines Apriori in unserer Erkenntniss doch immer Hand in Hand mit ihrer Beschränkung auf die Erscheinungswelt, also mit der Zurückrufung des Menschen gerade von denjenigen Nachforschungen, woran ihm, als Menschen, von jeher am meisten und allgemeinsten gelegen war. Und selbst wenn nun Jemand dafür

wirklich in der Erscheinungswelt, z. B. durch die astronomischen Fortschritte, sich schadlos zu halten bereit und fähig ist, so bekommt er Folgendes zu hören: „Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundiger haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wol, dass sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedekt haben, den die menschliche Vernunft, ohne diese Kenntnisse, sich niemals so gross hatte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine grosse Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muss.“ Ich erinnere ferner an die allgemeine Naturbetrachtung Kant's, an sein Verhalten zum Zweckbegriffe, und gemäss dem gegenwärtigen Zusammenhange speciell an seine eifrigen und erfolgreichen Bemühungen um die Verbreitung und Fortbildung der Newton'schen Astronomie, mit deren Verhältniss zur Copernicanischen er die Ergänzung seiner theoretischen Philosophie durch die praktische verglich. In schroffem Gegensatze zu der kühn vorwärts dringenden „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ haben Schelling und Hegel die Himmelskörper wieder gut alterthümlich „Götter“ titulirt, und Göttern darf man natürlich nicht nachsagen, dass ihre „freie Bewegung“ demselben Gesetze folge, wonach der Ziegel vom Dache fällt. Allerdings bestrebten sich diese nachkantischen Philosophen auch wieder, die himmlische Unendlichkeit „schlecht“ zu machen, um desto mehr Raum für die irdischen Ansprüche zu gewinnen. Beidem entsprechend versuchte man den Anthropocentrismus dadurch zu überwinden, dass man ihn auf eine neue Art verabsolutirte. In der praktischen Hinsicht denke man, bei Kant, nur an den bei'm ersten Blicke so auffallenden Umstand, dass er eine Ethik nicht sowohl des Menschen, als vielmehr aller vernünftigen Wesen überhaupt schreiben zu wollen scheint, wie er denn auch jene Autonomie uns nur eben als Vernunftwesen zuerkennt. Den empirischen Menschen von dem Mittelpunkte der Dinge, welchen er widerrechtlich eingenommen hatte, zu vertreiben, und insonderheit den kleinlichen Sinn, welcher in den damaligen Zweckmässigkeits- und Glückseligkeitslehren das Wort führte, auszurotten, war eine Hauptabsicht dieser Ethik. Also wenn Copernicus den Menschen mit

dessen Wahn einer centralen Stellung im Universum recht handgreiflich zur Seite schob, so hat Kant, nicht bloss als theoretischer, sondern auch als praktischer Philosoph, in seiner Weise dasselbe gethan. Und wenn man in diesem Sinne ein Seitenstück zur Sonne in dessen System verlangt, so ist es bekanntlich der Betrachtungsweise unseres Philosophen ganz angemessen, neben dem „bestirnten Himmel über mir" das „moralische Gesetz in mir" zu nennen, welches letztere indessen, namentlich als ein allgemein vernünftiges, gleichfalls über uns ist, während umgekehrt der erstere als Phänomen nur in uns ist. Noch vollständiger, weil gleich sehr das theoretische und das praktische Gebiet angehend, zeigt sich ein solches Seitenstück im Dinge an sich — begreiflicherweise nicht, als besässe es Sonnenklarheit, diese Sonne ist vielmehr ein dunkler Weltkörper, aber insofern, als damit eine uns ihrem Wesen nach verborgene und doch alles empirische Dasein, auch unser eigenes, bestimmende Realität hingestellt ist.

---

2. Zur Erkenntnisslehre.

Zu dem Nicht- Wegzudenkenden für unser Denken gehört nicht bloss dieses unser Denken oder Zweifeln selbst, sondern in gewissem Sinne immer auch das bezweifelte Objective, als ein Selbstständiges gegen unser bewusstes Thun, und von einem andern Thun wissen wir einstweilen nach dieser Seite Nichts. Dieses Objective wird auch wirklich nie nach seinem Dasein überhaupt, sondern immer nur nach dieser oder jener besondern Auffassung seines Daseins bezweifelt; wir sind z. B. im Unklaren darüber, was an einer verdächtigen Gesichtserscheinung sei, etwa ob sie auf einem äussern Vorgange oder auf einer krankhaften Nervenaffection beruhe: wir bestreiten aber nicht, dass überhaupt Etwas an ihr sei, und zwar etwas von dem Vorstellungsacte, dessen wir uns bei ihr bewusst sind, Unabhängiges. Darum weil ein solches Objectives zunächst nur für unser Bewusstsein und in unserm Bewusstsein ist, ist es ebenso wenig ein bloss Subjectives, als dieses Bewusstsein selber damit, dass wir uns

seiner bewusst werden, aufhört etwas von diesem zweiten Bewusstsein nicht nur Verschiedenes, sondern auch Unabhängiges zu sein; eine Analogie, welche von einem gewissen Gewichte ist. Das Object ist sicherlich als ein von uns vorgestelltes nur für unser Bewusstsein und in unserm Bewusstsein; aber für dieses und in diesem erscheint es gleichwohl als etwas von demselben Unabhängiges, und gerade weil wir es nur als etwas unserm Bewusstsein Zugehörendes kennen, sollen und müssen wir es, sowohl nach seinem Dasein wie nach seinem Wesen, so nehmen, wie es sich hier darbietet. Bei der ersten besten Erscheinung, worin es sich uns zeigt, dürfen oder vielmehr können wir allerdings nicht stehen bleiben; aber nur darum nicht, weil es selber diese Erscheinung nicht beibehält, sondern eine andere, eine dritte u. s. f. annimmt und hierdurch uns weiter treibt. Schliesslich vielleicht wirklich zu einem idealistischen Ergebnisse — darüber kann nur der geduldige Fortgang auf dem so eben bezeichneten Wege entscheiden; bis auf Weiteres jedoch ist ein unbewusst producirendes Ich od. dgl. ein mindestens ebenso zweifelhaftes „Ding", als irgend ein anderes, und noch dazu mit der eigenthümlichen Schwierigkeit — die man ihm freilich zum Verdienste angerechnet hat — behaftet, dass es sich mit dem Ich des Bewusstseins soll in Eines zusammendenken lassen. Was aber auch jemals aus dem Objecte für uns werden mag, so viel ist im Voraus ersichtlich, dass schon die erste Erscheinung desselben keine jemals gänzlich zu beseitigende und ungeschehen zu machende, aber auch keine durchaus leere und unwahre ist; sie kann durch all unser ferneres Bemühen nicht sowohl vertrieben, als vielmehr nur an ihren Ort gestellt, nicht sowohl Lügen gestraft, als vielmehr nur recht gedeutet werden; und wir kommen, auch so, bald genug mit ihr zu einem Punkte, wo wir vorläufig nicht weiter können. Wie die Erscheinungen in uns entstehen, ist für die gegenwärtige, erkenntnisstheoretische, nicht psychologische, Betrachtung gleichgültig, und eine Frage, welche nur im Zusammenhange mit der anderweitigen Ergründung der Erscheinungen zu lösen versucht werden kann. Man hat sich nicht immer hinreichend vor dem Fehler gehütet, die nöthigen Vorlagen des wissenschaftlichen Erkenntnissprocesses mit dessen

psychischen Anfängen zu verwechseln; die letztern sind die Empfindungen, die erstern aber geradezu der gesammte jeweilen vorhandene und beschaffbare Inhalt unseres Vorstellens, wann wir uns zu wissenschaftlicher Arbeit wenden; und je mehr diese durch die natürliche Ausbildung oder auch bereits erfolgte methodische Bearbeitung dieses Inhaltes schon gethan findet, desto besser. Wer, um ein philosophisches oder überhaupt wissenschaftliches System zu errichten, zuerst tabula rasa aus seinem Bewusstsein machen wollte, würde einem Staatsmanne gleichen, welcher, um seinem Volke zu einer bessern Verfassung zu verhelfen, es für das Zweckmässigste hielte, alle Materialien und Vorbedingungen dazu aus dem Weg zu räumen. Man hat vielmehr in beiden Fällen für's Erste die schon gewonnenen Ergebnisse auf ihre Haltbarkeit zu untersuchen, und dann von ihnen gelten zu lassen, was die Probe besteht, und an dieses anzuschliessen, was die besondere Lage der Dinge weiter zulässt und fordert. Alle unsere Erkenntniss und Vervollkommnung derselben ist nur ein Fortgang von solchen Erscheinungen und überhaupt Vorstellungen der Objecte, bei welchen wir nicht stehen bleiben können, zu solchen, über welche wir vorderhand nicht hinaus können.

Genauer lässt sich unser ganzes Erkenntnissgeschäft, soweit es über blosse Einsammlung und also Vorarbeit hinaus geht, mit folgenden einfachen Worten des Aristoteles (De coelo, II, 13) beschreiben: „Ein Jeder forscht in sich selbst so weit, bis dass er sich selbst nicht mehr widersprechen kann.“ Sich wissenschaftlich verhalten heisst in erster Linie: niemals sich beruhigt auf ein theoretisches Faulbett legen, möchte man dasselbe auch noch so gefällig auszuschmücken und die Ruhe noch so wohl zu beschönigen wissen; also vor allen Dingen da, wo, und insofern, als man nicht geforscht hat, sich auch keine Erkenntniss anmaassen, und, wenn man auf eine solche Anspruch machen zu dürfen glaubt, immer auf's Neue wieder seinen vermeintlichen oder wirklichen Erkenntnissbesitz durchmustern und daraufhin prüfen, ob er keine Widersprüche in sich berge. Diese Widersprüche brauchen nicht gerade ein schreiendes A = Nicht-A zu sein, sondern mögen zu ihrer Aufspürung eine besondere Arbeit

erfordern, oder auch als blosse mehr oder minder starke Näherungen an jene äusserste Grenze, als Ungereimtheiten, sich darstellen Der Satz des Widerspruches ist eigentlich eine blosse Umschreibung des Begriffes des Denkens. Wir mögen dasselbe definiren, wie wir wollen, so gibt es jedenfalls kein Denken, wo nicht A (Etwas) gedacht wird; aber A = Nicht-A denken wäre soviel als A — ich sage nicht bloss: zugleich, sondern: schlechtweg — nicht denken. Hiermit ziehe ich nicht etwa eine Folgerung aus dem voraus angenommenen Denkgesetze, sondern eigne dem Denken nur zu, was ihm nicht genommen werden kann, ohne das Denken selbst wegzudenken. Wenn diese Behauptung allerdings unsere (innere) Erfahrung zu ihrer Voraussetzung hat, so ist es doch diejenige Erfahrung, ohne welche wir überhaupt Nichts von einem Denken wüssten. Sobald wir unseres Denkens inne werden, werden wir auch dessen inne, dass wir mit der Setzung des A die Aufhebung des A, oder mit dem Satze: „A ist B“ den Satz: „A ist B nicht“, nicht bloss unvereinbar finden, sondern unmittelbar ausschliessen, dass wir, wenn wir das Eine von Beiden für gültig ansehen, ebendamit meinen, dass das Andere nicht gelte. Man darf den Grundsatz ein Naturgesetz unseres Denkens nennen, ein Gesetz, welches wir mit Bewusstsein nicht verletzen können; es ist ja kein Wunder, wenn Etwas, was im Begriffe einer Sache liegt, ihr auch von Natur zukommt; nur das Gegentheil, wo es stattfindet, bedarf der Erklärung. Aus diesem Naturgesetze wird jedoch von selbst ein Idealgesetz, ein Gesetz, welches wir nicht verletzen dürfen; nämlich unbewusst sind wir allerdings zu dessen Uebertretung fähig, haben uns also in unserm Erkenntnissbemühen vor dieser Gefahr in Acht zu nehmen, so gewiss als wir wollen, dass unser Denken ein mit der Wirklichkeit übereinstimmendes oder überhaupt in Wahrheit ein Denken sei, was nicht der Fall sein könnte, wenn das Denken sich bei näherm Zusehen als ein Nichtdenken auswiese.

Der günstigste, wiewohl nicht überall anwendbare und zweckdienliche, Fall, worin wir uns in Bezug auf Widersprüch und Ungereimtheiten, diese grössten theoretischen Uebel, befinden können, ist unstreitig der, dass wir sie gar

nicht zum Ausbruche kommen lassen, sondern ihnen, bevor sie unsern Gedankenkreis entstellen, vorzubeugen wissen. Hierzu verhilft uns in vielen Fällen ein sehr einfaches Mittel: die Zeitvorstellung; ohne sie würden wir mit unzähligen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, welche wir nun, da wir mit Hülfe dieser Vorstellung sofort die nöthigen Maassregeln dagegen ergreifen, kaum bemerken. Dass z. B., wie die Wahrnehmung es unabweisbar aufdrängt, dieses Quantum Wasser ebenso wohl in festem als in flüssigem Zustande existiren könne, wäre ein reiner Ungedanke, wenn wir nicht die zwei Zustände an zwei Zeiten vertheilten; und ebendasselbe gilt von jedem Falle, wo wir weder die Identität des Subjects, noch die des ihm beigelegten und des ihm abgesprochenen Prädicats, noch diese zwiefache, sonst einen contradictorischen Widerspruch enthaltende, Verhältnissbestimmung zwischen beiden anzufechten vermögen. Es wäre zu viel gewagt, die ganze Zeitvorstellung geradezu als eine zum Schutze gegen solchen Widerspruch gemachte Erfindung, dann sicherlich eine der nützlichsten und frühesten, zu betrachten. Ich will also, das Weitere der Psychologie überlassend, mit dem Vorigen nur soviel gesagt haben, dass das Mannigfaltige, welches wir als ein Successives vorstellen, auch wenn die verschiedenen Theile dieses Mannigfaltigen sich überhaupt nicht werden von uns vorstellen lassen, ohne dass dabei das Zeitverhältniss zwischen denselben, oder was diesem in der Wirklichkeit letztlich entsprechen mag, sich irgendwie geltend machte, doch erst durch jenes logische Element auf die eigenthümliche Weise auseinander gespannt werde, die wir dem thierischen und ersten kindlichen Bewusstsein schwerlich zugestehen, die wir hingegen von unserer eigenen Zeitvorstellung gar nicht abzutrennen vermögen. Das „Zugleich“ in der Aristotelischen Formel des Satzes vom Widerspruche, in rein logischer Hinsicht durch Kant mit Recht für überflüssig erklärt, wird, durch ihn selbst, in der Anwendung anders beurtheilt: nur wenn wir A und Nicht-A zugleich einem Subject beilegen, ergebe sich eine Unmöglichkeit für uns (De mundi sensibilis etc. §§. 14, 15 und 28); aber ebendarum können wir auch durch die Beseitigung des Zugleich eine Unmöglichkeit loswerden. Es ergibt sich aus diesem allen

natürlicherweise nicht sowohl die Nothwendigkeit als vielmehr nur die Nöthigkeit der Zeitvorstellung, nämlich zur Beseitigung von Widersprüchen. Und die Zeitvorstellung reicht nicht aus zu diesem Zwecke; denn auch in verschiedene Zeiten verlegt, würden zwei mit einander unverträgliche Zustände eines Dinges sich widersprechen, wenn wir nicht ferner annähmen, dass zu dem Dinge in dem ersten Zustande Etwas hinzugetreten sei, dessen Zusammensein mit diesem, entweder unmittelbar oder eine kleinere oder grössere Anzahl von Vermittlungen hinzugenommen, dem zweiten Zustande gleich sei oder ihn wenigstens enthalte (d. h. ihm theilweise gleich sei), wiewohl diese Gleichheit oder dieses Enthalten sich nur eben in dieser Allgemeinheit a priori als nothwendig einsehen, nicht aber im besondern Falle ein Glied sich aus dem andern auf rein analytische Weise ursprünglich erkennen lässt. Mit andern Worten: wir müssen annehmen, dass das Ding eine „Veränderung" erlitten, und dass diese Veränderung eine „Ursache" habe, welche letztere dann, da sie (nicht sowohl in jenem hinzugetretenen Etwas selbst, als vielmehr in dessen Hinzutritte bestehend) gleichfalls eine Veränderung ist, abermals eine Ursache haben muss, diese wieder eine u. s. f. zurück in's Unendliche. In eine ähnliche Noth, wie ohne die Zeitvorstellung, kämen wir in andern Fällen ohne die Raumvorstellung, welche miteinander sonst unvereinbares positiv Gleichzeitiges, d. h. für die Wahrnehmung in gedoppeltem Sinne Successives, auseinanderhält.

Man wird von einigen Zeilen nicht erwarten, was Sache einer ausgeführten Erkenntnisslehre ist; ich habe nur den Gesichtspunkt anzudeuten gewünscht, aus welchem mir die im Nachfolgenden, nun übrigens rein geschichtlich, zu erörternden Lehren Kant's verständlicher und zum Theil auch haltbarer vorkommen, als wofür sie oft gelten.

A. Ueber die Causalität.

Die blosse Wahrnehmung gibt nach Kant zwar Zeitfolge, aber noch keine Zeitreihe und keinen Zeitumfang, mit Einem Worte kein Zeitverhältniss in dem bestimmtern Sinne, wonach darunter etwas Mehreres zu verstehen ist als ein blosses

wechselndes Hervortreten und Verschwinden von Erscheinungen. Dieses Mehrere besteht in dem Unterschiede zwischen solcher Zeitfolge, wie sie auch bei der Wahrnehmung des Gleichzeitigen stattfindet, und solcher, wie sie diesem entgegengesetzt wird. Dieser Unterschied erfordert nach Kant s. z. s. eine Auftragung der Erscheinungen auf die Eine Zeitlinie (man kann sich jede Gleichzeitigkeit durch eine Ordinate der Zeitlinie veranschaulichen, De mundi sensibilis etc. §. 14). Und diese Auftragung ist, da die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden kann, nur mit Hülfe des Substanzbegriffes möglich. Durch ihn nämlich kommt etwas Beharrliches in die Erscheinungen — wie auch nicht die Zeit selbst, sondern nur das Zeitliche etwas Fliessendes ist — und nur in diesem Beharrlichen, als dem Substrate aller Zeitbestimmung, können jene beiden Zeitverhältnisse stattfinden. Wie wir Bewegung nur im Gegensatze zu Unbewegtem erkennen, so Succession überhaupt (in jenem bestimmtern Sinne) nur im Gegensatze zu Beharrlichem, indem wir etwas während des Wechsels Dauerndes zuerst mit A, dann ohne A und mit B u. s. w. wahrnehmen. Wenn wir anstatt der Reihe ABC die Reihe ABCBABC u. s. w. haben und in der Wahrnehmung nach Belieben von A nach C oder von C nach A wandern können, so haben wir Gleichzeitigkeit. Hier könnte man aber fragen, warum wir z. B. alle A unserer Reihe für einunddasselbe A und nicht für mehrere einander nur gleiche nehmen. Hierauf hätte Kant vielleicht erwiedert: die Annahme der Dieselbigkeit sei eben nur dann möglich, dann aber auch unabweisbar, wenn wir jedem Wechsel ein Substanzielles unterdenken; denn nun verschwinde jede Nöthigung und jede Berechtigung, die vielen A, welche vorausgesetztermaassen keinerlei Unterschied von einander, als den der Zeitfolge, bemerken lassen, für bloss gleiche und nicht vielmehr für ebendasselbe, auch während der Augenblicke, wo wir es nicht wahrnehmen, wahrnehmbare A zu halten; es müssten erst wieder besondere, empirisch sich ergebende Gründe hinzukommen, wenn für unsere Annahme die anscheinende Dieselbigkeit sich zur blossen Gleichheit abschwächen sollte.

Mit der blossen Unterscheidung zwischen Succession und

Simultaneität ist nun aber noch nicht die Objectivität der einen oder der andern festgestellt. Dass wir eine Succession — um jetzt nur von dieser zu reden — wahrnehmen, ist etwas zunächst bloss für unser individuelles Wahrnehmen Gültiges und vielleicht Zufälliges. Woher kommt es nun doch, dass wir eine objective, d. h. hier allgemeingültige und nothwendige, Zeitfolge aller Ereignisse annehmen? Ich reihe an diese Frage sofort noch die zweite, welche Kant in demselben Zusammenhange aufwirft, und welche zugleich seine Antwort auf beide andeutet: was für ein Recht haben wir, dem Begriffe der Causalität, welcher doch rein unserm Verstande angehört, eine Bedeutung für unsere Erkenntniss und deren Objecte, wenigstens die Ereignisse und deren Zeitfolge, zuzuschreiben? Dieses Recht, lautet die Antwort, beruht darauf, dass es eine objective Zeitfolge der Ereignisse ohne Subsumtion der letztern unter den Causalbegriff gar nicht für uns gibt; denn nur durch diesen, und den ihm gemässen Grundsatz, dass Alles, was geschieht, Etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt, wird einem Ereignisse eine feste Stelle in der Zeitreihe angewiesen. Ueber diese Beherrschung aller wahrnehmbaren Ereignisse durch einen unserm Bewusstsein angehörigen Begriff hat man sich nicht zu verwundern, da jene als Wahrnehmungen gleichfalls nur in unserm Bewusstsein sind und also sehr natürlich die von ihm vorgeschriebenen Aufnahmsbedingungen erfüllen müssen.

Ich beabsichtige im Nächstfolgenden eine Erläuterung dieser Lehre mit besonderer Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Schopenhauer in seiner Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" §. 23 (2. Aufl. Frankf. a. M. 1847).

Die erste Ausstellung dieses Kritikers ist gegen die Beispiele gerichtet, deren sich Kant bedient. Die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines vor mir stehenden Hauses sei successiv, sagt Kant; daran könne man sich aber nicht genügen lassen, sondern müsse wissen, ob das Mannigfaltige auch in der Erscheinung selbst, als einem Gegenstande, successiv verbunden sei, was wir in diesem Falle verneinen, während wir es bei den gleichfalls successiven Wahrnehmungen eines den Strom hinab treibenden Schiffes bejahen. Diese Fälle nun, will

Schopenhauer, seien gar nicht unterschieden; Beides seien Begebenheiten, deren Erkenntniss objectiv sei, d. h. eine Erkenntniss von Veränderungen realer Objecte, die als solche vom Subject erkannt werden, nämlich Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander, deren einer in dem Beispiele vom Hause das Auge des Betrachters sei. Ich vermag nicht einzusehen, dass hiermit etwas Triftiges gegen Kant gesagt sei. Freilich sind Beides Begebenheiten und als solche nicht von einander unterschieden; aber im einen Falle ist die Begebenheit auf den Leib oder einen Theil des Leibes des Betrachters beschränkt, während wir sie im andern Falle dem Gegenstande der Betrachtung selbst zuschreiben. Kant wollte nun einmal diese Beispiele nicht bloss nach dem, was sie Gemeinsames, sondern auch nach dem, was sie Eigenthümliches haben, benutzen; dass er auch das Beispiel vom Hause in dem von Schopenhauer geltend gemachten Betracht zur Erläuterung einer Begebenheit hätte gebrauchen können, bleibt hiermit unbestritten. Wie kommen wir dazu, eine wahrgenommene Succession für eine objective zu halten? diess ist die Frage, welche Kant sich hier aufwirft, und zu deren Erläuterung sind die beiden besprochenen Beispiele, nach dem besondern Gebrauche, den er von ihnen macht, das eine unmittelbar, das andere durch den Contrast, vollkommen dienlich. — „Die Ordnung der Succession der Veränderung könnte," fährt Schopenhauer fort, „so gut im zweiten, wie im ersten Fall, umgekehrt werden, sobald nur der Betrachter eben sowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen." Er mag sie haben, diese Kraft: es wird dadurch gar Nichts für die Absicht der beiden Beispiele Wesentliches geändert, solange nur das Schiff sich überhaupt bewegt und das Haus auf seinem Platze bleibt, und in beiden Fällen das Zeitverhältniss zwischen den wahrgenommenen Erscheinungen als ein objectiv geordnetes erscheint.

„Das Resultat seiner Behauptung würde sein, dass wir gar keine Folge in der Zeit als objectiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursach und Wirkung, und dass jede andre von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen

bloss durch unsre Willkür so und nicht anders bestimmt sei. Ich muss gegen alles dieses anführen, dass Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen können, ohne darum auseinander zu erfolgen." Diese Worte besagen, dass man nach Kant eine Erscheinung als objectiv vorangehend und eine andere Erscheinung als objectiv nachfolgend nur dann betrachten könne, wenn man jene als die Ursache dieser ansehe. Aber die Meinung Kant's, weit entfernt von solcher Ungereimtheit, ist vielmehr die, dass wir einer Erscheinung oder genauer einem Ereignisse nur dadurch eine objective Stelle in der Zeitreihe zuzuschreiben vermögen, dass wir es als die unausbleibliche Folge irgend eines andern Ereignisses betrachten, durch welches dem erstern jene Stelle bestimmt werde. Gesetzt, es sei ein gewisser Complex von Zuständen und Vorgängen, worunter auch A, gegeben, und es komme zu diesem Complex ein neues Ereigniss, B, hinzu: nun meint Kant natürlich nicht, dass wir diese Zeitfolge nicht für eine objective halten könnten, ohne dem B einen Bestandtheil des Complexes, und noch dazu den ersten besten, A, als Ursache zuzuweisen, sondern nur, dass wir jenes nicht vermöchten, ohne überhaupt den Gliedern des zu bestimmenden Zeitverhältnisses feste Plätze in der Zeitreihe zuzuschreiben, welche Annahme hinwieder an die grundsätzliche Subsumtion jedes Ereignisses unter das Causalgesetz geknüpft sei. Wenn wir jenes Schiff zuerst anlanden und einige Zeit nachher abfahren sehen, so hängt die Objectivität dieser Wahrnehmung auch nach Kantischen Grundsätzen nicht daran, dass wir das Anlanden für die Ursache der Abfahrt hielten, sondern nur daran, dass wir uns die vorgegangene Veränderung überhaupt nach dem Causalgesetze erfolgt denken. — „Sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objectiv von uns erkannt, aber gewiss werden sie nicht als Ursach und Wirkung von einander aufgefasst." Gewiss nicht, aber diese Auffassung liegt auch nicht in der Consequenz der Kantischen Lehre. Zwar nicht als eine objective könnten wir jene Aufeinanderfolge ansehen ohne Causalbegriff; aber nicht in dem Sinne, dass Tag und Nacht im Causalverbande mit einander stehen müssten, sondern nur dass wir beide Ereignisse, den Anbruch des

Tages und den der Nacht, als solche zu betrachten haben, denen durch irgend Etwas in der vorangegangenen Zeit (hier also die Bewegung der Erde) die Stelle in der Zeitreihe bestimmt sei. Nicht bloss nicht genöthigt zu jener wunderlichen Annahme war Kant, sondern er war recht wohl im Stande, deren Ungereimtheit gewissermaassen a priori einzusehen. Wenn gleich ihm nämlich jedes concrete Causalverhältniss als ein nur durch die Erfahrung positiv zu ermittelndes galt, so stand ihm doch gewiss im Voraus fest, dass die zwei Verhältnissglieder sich nicht wie A und Nicht-A zu einander verhalten können, und also in keinem Falle z. B. die Nacht die Ursache des Tages, d. h. des Nichtseins ihrer selbst, sei; auch abgesehen hiervon geht ja dem Tage genau ebenso oft, wie die Nacht, der Sonnenaufgang voraus.

„Wie lässt sich Kant's Behauptung, dass Objectivität der Succession allein erkannt werde aus der Nothwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener, dass das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei, bloss die Succession sei? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Cirkel?" Dieser Cirkel verschwindet, sobald wir bedenken, dass Kant nur die Objectivität der Zeitfolge, nicht die letztere in jedem Sinne erst durch die Causalkategorie bestimmen lässt. Dass auf eine Erscheinung diese oder jene andere zu folgen pflege, lehrt die Erfahrung, d. h. hier Wahrnehmung, schon ohne Causalbegriff: „Ich will davon nichts erwehnen, dass z. E. der Begriff einer Ursache den Zug von Nothwendigkeit bei sich führt, welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt: dass auf eine Erscheinung gewöhnlicher Maassen etwas Andres folge" u. s. w. (Kritik d. r. V., 1. Aufl., Deduction d. r. Verstandesbegriffe, 2. Abschn., Schl.). Dass schon laut Zeugniss der Wahrnehmung auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, ist ein bekanntes Beispiel in den Prolegomenen (§. 22, Anm., und §. 29). Nicht diese Wahrnehmung als solche, sondern nur die Ueberzeugung von ihrer Objectivität, davon dass überhaupt zwischen beiden Ereignissen eine objective Zeitfolge bestehe, verdanken wir erst dem Causalbegriffe. Aber mitsammt solcher Wahrnehmung und Ueberzeugung können wir noch im Ungewissen

über die Ursache des einen oder des andern von zwei Ereignissen oder beider sein. Diese Ungewissheit lässt sich natürlich nur auf empirischem Wege, und demgemäss auch nur mit empirischer Sicherheit, je nach der Eigenthümlichkeit des besondern Falles heben. Wenn wir jedoch von zwei Ereignissen soviel bereits wissen, dass eines von beiden die Ursache des andern ist, aber noch nicht wissen, welches die Ursache und welches die Wirkung, und wenn wir dann die Entscheidung hierüber der wahrgenommenen Zeitfolge entnehmen, so ist diess kein Cirkel; denn wir haben nur das Causalverhältniss durch die Zeitfolge, nicht aber diese in demselben Sinne durch jenes bestimmt.

Wir haben also im Ganzen folgenden Fortschritt: 1) Wahrnehmung, welche blosse Zeitfolge gibt, noch ohne Ausschlag zwischen Succession (im engern Sinne) und Simultaneität; 2) Subsumtion der wahrgenommenen Erscheinungen unter den Substanzbegriff und mit dessen Hülfe Entscheidung zwischen diesen Zeitverhältnissen; 3) Subsumtion derselben Erscheinungen unter die Kategorieen der Causalität und Wechselwirkung, welche letztere für die Gleichzeitigkeit dasselbe bedeutet, was jene für die Aufeinanderfolge, und hiermit endlich objective Bestimmung des Zeitverhältnisses.

Ich darf trotz der Ausführlichkeit, welche ich mir bereits habe zu Schulden kommen lassen, doch die zwar nur beiläufige, aber darum nicht minder beachtenswerthe Kritik nicht mit Stillschweigen übergehen, welche Lotze (Geschichte der Aesthetik in Deutschland, 1868, S. 37 f.) gegen die Kantische Beweisführung in Betreff des Causalgrundsatzes, wie überhaupt der reinen Verstandesgrundsätze, gerichtet hat. Dieselbe beruhe, tadelt Lotze, auf der unberechtigten Voraussetzung, dass die Erfahrung uns das Ganze der Welt als ein so zusammenhängendes System zeige, wie es nur denkbar sei, wenn die fraglichen Grundsätze von allen unsern möglichen Erkenntnissgegenständen gelten. Sie scheint mir nur an der minder zweifelhaften Annahme zu hängen, dass ohne diese Gültigkeit überhaupt keine Erkenntniss, auch nicht im Einzelnen, möglich sei.

B. Ueber das Ding an sich.

„Dass man hinter den Erscheinungen noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können" — von dieser Lehre ist Kant, seitdem er sie zum ersten Mal ausgesprochen hatte, nie um ein Jota abgewichen. Er fand es im Verlaufe der durch ihn hervorgerufenen philosophischen Bewegung bei Gelegenheit nöthig, das (im soeben erwähnten Sinne) realistische Element seiner Theorie hervorzuheben; aber er brauchte zu diesem Behufe nur aufzuzeigen, was von Anfang an da war. Dieses Element zu stärken, konnte er selbst dann, als seine Lehre mit der Berkeley'schen verwechselt worden war, um so weniger sich versucht fühlen, als er es ohnehin in den Köpfen voraussetzen und gerade von Seiten desselben den grössten Widerstand erwarten, ja es sogar für die eben erwähnte Verwechslung verantwortlich machen durfte. Er schrieb ja ursprünglich nicht für Leser, welche bereits durch ihn auf den idealistischen Weg gebracht waren, sondern hauptsächlich für solche, welche er der entgegengesetzten Richtung, sei's im rationalistischen oder im empiristischen Sinne, hingegeben wusste, von welchen er sich also versichert halten durfte, dass sie keinen Schritt weiter auf jenem Wege gehen würden, als er sie drängte. Wir Heutigen, die wir die Fichte - Schelling - Hegel'sche Epoche hinter uns haben, sind durch eine natürliche Täuschung geneigt, Kant überall idealistisch zu verstehen, wo er sich nicht ausdrücklich dagegen wehrt, und selbst das Wehren hat ihm nicht immer geholfen; aber seiner geschichtlichen Stellung ist es angemessener, ihn realistisch zu nehmen, soweit er es sich nicht verbittet. Er bezeichnet sich mit Recht als einen Solchen, der auf dem Wege Locke's zwar weiter gegangen, aber so wenig wie dieser bis zu dem idealistischen Extrem fortgeschritten sei (vgl. besonders Prolegomena, §. 13, Anm. II). Er hat wirklich zunächst nichts Anderes gethan, als die entscheidende Grenzlinie, nämlich zwischen

dem Objectiven und Subjectiven, zu Gunsten des Letztern noch weiter hinausgerückt, wodurch er eben als Grundgegensatz nicht, wie Locke, den zwischen primären und secundären Qualitäten, sondern den zwischen Ding an sich und Erscheinung bekam. „Die Existenz der Sachen zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen“ (ebendas. Anm. III) — wir haben dieser Versicherung, wie jeder andern aus demselben Munde, auf's Wort zu glauben. Zwar hat selbst Berkeley von sich gesagt, er mache nicht Sachen zu Ideen, sondern eher Ideen zu Sachen; aber die Aeusserung Kant's in solchem Sinne zu deuten, ist schon darum unzulässig, weil sie ausdrücklich gegen diesen Idealisten gerichtet ist.

Es besteht in dem fraglichen Punkte namentlich auch kein Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Das Verhältniss zwischen beiden Auflagen ist überhaupt in der Vorrede zur zweiten mit vollkommener Richtigkeit angegeben. Auch die hinzugekommene „Widerlegung des Idealismus“ steht im besten Einklange mit dem ganzen System, indem sie das Dasein von Dingen im Raum ausser mir, da der „Raum ausser mir“ selbst nur in mir ist, natürlich nur als eine Realität der räumlichen Erscheinung als solcher, im Unterschied von der zeitlichen sowie von blosser Einbildung, behauptet — eine Behauptung und Bezeichnung, die in demselben Sinne schon in der ersten Auflage deutlich und ausführlich vorliegt (z. B. S. 373 ff. 490 ff.), und sich ganz gut verträgt mit dem Satze (S. 383): „dass, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben.“ Die „Widerlegung des Idealismus“ ist übrigens nicht — wie noch eine der neuesten und bedeutendsten Darstellungen angibt — gegen Berkeley gerichtet, da der Grund zu dessen „dogmatischem Idealismus“ schon „in der transscendentalen Aesthetik gehoben ist“, sondern vielmehr gegen Descartes, als Vertreter des „problematischen“, beziehungsweise (Prolegomena §. 13) „empirischen“, „Idealismus.“ Eine andere Frage ist, ob das Werk sonstwie durch die Aenderungen, abgesehen von den Zusätzen, gewonnen habe, und diese Frage wird allerdings im Ganzen zu ver-

neinen sein; ich stimme in diesem Punkte dem Urtheile F. H. Jacobi's bei, während ich (mit Hartenstein und Ueberweg) dasjenige Schopenhauer's arg übertrieben finde.

Was ich hier zu erörtern vorhabe, ist die Frage, ob Kant durch die Annahme seines Dinges an sich oder genauer einer unbestimmten Anzahl solcher Dinge in alle die Widersprüche mit sich gerathen sei, welche darin noch immer von Vielen gesehen werden.

Wenn man findet, dass Kant das Ding an sich weder habe entbehren noch annehmen können, wie schon Jacobi ungefähr sich ausgesprochen hat, so hat es mit dem Erstern seine volle Richtigkeit. Er bedurfte des Dinges an sich nicht bloss zur Erklärung des Stoffes der Erscheinungen, sondern ohne Zweifel auch zur Erklärung der Thatsache, dass wir die Erscheinungen in verschiedenen Raum- und Zeitbestimmtheiten wahrnehmen, und uns hierbei ebenso gebunden fühlen wie bei den Empfindungen, sowie mindestens nicht weniger als bei den letztern mit einander übereinzustimmen pflegen. Eben diese Erklärung hat man zwar bei Kant vermisst, und er spricht sich allerdings über die Sache nicht mit der wünschenswerthen Ausdrücklichkeit aus; man hat aber wenigstens folgendes darauf Bezügliche zu beachten. In den „Träumen eines Geistersehers“ (1766) hatte er, wenn auch ohne alle dogmatische Prätension, bemerkt, dass die einfachen Wesen, welche zusammen einen Körper bilden, nicht immateriell genannt zu werden verdienten, obgleich sie unausgedehnt seien und nur durch ihre Wirksamkeit einen bestimmten Raum erfüllten; dass hingegen die wahrhaft immateriellen, die geistigen, Substanzen, wenn es deren gebe, überhaupt nur da seien, wo sie wirken, und in keinen andern als geistigen Verhältnissen zu einander ständen, die sich nur für die Phantasie in räumliche Formen kleiden könnten, wie eine ähnliche Versinnlichung bei unsern höhern Vernunftbegriffen stattzufinden pflege. Wir lesen dann in der bekanntlich die transscendentale Aesthetik bereits enthaltenden Dissertation De mundi sensibilis etc. (1770) §. 4: „Gleichwie die Empfindung, welche die Materie der sinnlichen Vorstellung ausmacht, zwar die Anwesenheit eines entsprechenden Gegenstandes (sensibilis alicujus) beweist, aber der Qualität nach

von der Natur des Subjects abhängt, sofern es von jenem Objecte modificirbar ist: so bezeugt auch die Form derselben Vorstellung allerdings eine gewisse Beziehung oder Verhältniss zwischen den wahrgenommenen Gegenständen (quendam sensorum respectum aut relationem), ist aber nicht eigentlich eine Abbildung oder Darstellung des Objects, sondern nur ein dem Geist eingepflanztes Gesetz, die aus der Anwesenheit des Objects entstandenen Wahrnehmungen (sensa) zusammenzuordnen. Denn durch die Form oder Gestalt rühren die Objecte die Sinne nicht" u. s. w. Diese Parallelisirung zwischen Materie und Form der sinnlichen Vorstellung kann nicht wohl anders verstanden werden, als so, dass der Form und ihren Modificationen ebensogut wie der Materie und ihren Verschiedenheiten irgend Etwas in den Dingen an sich entspreche. Es mögen ferner die Aeusserungen im § 27 und in der Schlussanmerkung der Dissertation sowie die daselbst citirten Briefe Euler's an eine deutsche Prinzessin nachgesehen werden; man wird den Philosophen und den Mathematiker einig finden in dem Bestreben, die räumlichen Verhältnisse auf dynamische zurückzuführen. In dem Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772 schreibt Kant: „dass Veränderungen etwas Wirkliches sind, leugne ich so wenig, als dass Körper etwas Wirkliches sind, ob ich gleich darunter nur verstehe, dass etwas Wirkliches der Erscheinung correspondire.". Ohne dass ich nun die Unterschiede zwischen 1766, 1770, 1772 und 1781 verwischen wollte, möchte sich doch durch das Angeführte verdeutlichen lassen, wie Kant auch noch in seiner letzten Periode reale, wenn gleich unerkennbare, Verhältnisse in oder zwischen den Dingen an sich, oder besser: irgend etwas den bestimmten Raum- und Zeitformen, worin die Dinge uns erscheinen, Entsprechendes in den Dingen an sich annehmen konnte. Ein interessantes Seitenstück hierzu findet sich bei Leibnitz, welcher, hierin realistischer als Locke, sogar in Betreff der Ideen der Farbe und des Schmerzes eine gewisse „expressive" Art von Aehnlichkeit oder eine Art von Ordnungsverhältniss mit deren Ursachen nicht aufgeben will; so seien auch eine Ellipse und selbst eine Parabel oder Hyperbel einigermaassen dem Kreis ähnlich, dessen Projection auf der Ebene sie sind, da es einen gewissen genauen und

natürlichen Rapport gebe zwischen dem Projicirten und seiner Projection, indem jeder Punkt des Einen nach einer gewissen Relation einem Punkte des Andern entspreche (Nouveaux Essais, II, 8, 13). Dass Kant auf das fragliche Entsprechen nicht näher eintrat, erklärt sich, ausser dem bereits Angeführten, daraus, dass es ihm für die Hauptabsicht seiner die Möglichkeit einer Erkenntniss a priori betreffenden Untersuchung Nichts abtrug (er ist zufrieden, wenn wir ihm seine Sätze über Raum und Zeit überhaupt zugeben); und ferner daraus, dass er über dieses Entsprechen weiter Nichts zu sagen wusste. Nur so viel ist klar, dass er nicht meinte, die Verhältnisse der Dinge an sich würden uns durch Affection und Empfindung kund; denn so, wie diese Verhältnisse an sich sind, werden sie uns überhaupt nicht kund, und so, wie sie uns erscheinen, werden sie es nur durch das Medium der Anschauungsformen. Ob er aber nicht dennoch unsere Wahrnehmung der bestimmten Modificationen dieser Formen irgendwie vermittelt durch Empfindung dachte und denken musste? — wenn er auch wohl, ohne näher an jetzige physiologische und psychologische Theorieen heranzurücken, bei dem Allgemeinen sich beruhigte, dass gewissen Verschiedenheiten in den Verhältnissen der Dinge an sich Verschiedenheiten in den Verhältnissen zwischen den auf diese Dinge zurückzuführenden Empfindungen, und den letztern Verschiedenheiten wieder solche in unsern Raum- und Zeitwahrnehmungen entsprächen. Jedenfalls ist gewiss, dass er auch in der Kritik der reinen Vernunft von Verhältnissen der Dinge an sich oder von Verhältnissen an sich redet, und sich hinsichtlich der Erkennbarkeit, beziehungsweise Unerkennbarkeit, dieser Verhältnisse gar nicht wesentlich anders äussert, als in Betreff der Dinge selbst, wenn er z. B. sagt (Kritik d. r. V., Allg. Anm. zur transsc. Aesthetik, zu Anfang): „dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen;“ vgl. Metaphys. Anfangsgründe d. Naturwissenschaft, Hptst. I, Erkl. 2, Anm. 3.: „der Raum gehört bloss zu der subjectiven Form unserer sinnlichen Anschauung von Dingen oder Verhältnissen, die

uns nach dem, was sie an sich sein mögen, völlig unbekannt bleiben."

Noch in einer andern Hinsicht wird das Verhältniss zwischen Ding an sich und Erscheinung öfter missverstanden, wenn man es sich nämlich so vorstellt: jenes sei der Kern, diese die Schale. Solange wir den theoretischen Gesichtspunkt nicht gegen den praktischen vertauschen, könnten wir fast eher, dieses Werthurtheil umkehrend, sagen, das Ding an sich sei der hinter den Traubenbeeren verborgene Kamm, und die Erscheinung die Beeren; denn für uns ist nur die Erscheinung das Geniessbare. Es ist jedoch natürlicherweise, wie in beiden Vergleichungen verkannt würde, einunddasselbe untheilbare Ding, welches so, wie es an sich ist, uns völlig unerkennbar ist und bleibt, und welches, obgleich nicht aus diesem Incognito, doch aus seiner Verborgenheit heraustritt, und nach der Art, wie es uns erscheint, wirklich von uns erkannt wird. Es wäre nämlich wunderlich und unkantisch, die Erkenntniss der Art, wie Etwas uns erscheint, nicht für eine wirkliche, wenn auch beschränkte, Erkenntniss desselben gelten zu lassen; besonders da wir nicht wissen, ob eine andere überhaupt möglich ist. Nur ungenau würde man sich deshalb so ausdrücken — gesetzt auch, unser Philosoph thue es gelegentlich selbst einmal —: wir erkennten nach ihm nicht Dinge, sondern nur Erscheinungen; man muss vielmehr sagen: dass wir die Dinge nicht so, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen, erkennen. Die Gesetze der Sinnlichkeit sind Gesetze der Natur selbst, insoweit sie in die Sinne fallen kann (De mundi sensibilis etc. §. 15) — Aeusserungen wie diese sind mehr als billig übersehen worden. Und zwar ist durchaus kein Grund vorhanden, in dieser Hinsicht die Anschauungsformen gegen die Empfindungsqualitäten zurückzusetzen und dem Stoffe s. z. s. mehr zu trauen als der Form. Die Subjectivität haftet ja auch dem Stoffe unablösbar an, während der Form die Apriorität doch wenigstens den Vorzug der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit zubringt. Aber auf der andern Seite ist sogar diess, dass eine Blume uns mit den und den Farben erscheint, durchaus nichts Geringfügiges für ihre Erkenntniss, selbst wenn wir noch so fest überzeugt sind, dass das der Erschei-

nung zu Grunde liegende Wirkliche keine Aehnlichkeit mit dieser hat; auch dann nichts Geringfügiges, oder vielmehr gerade dann noch weniger ein Solches, wenn wir das Wirkliche, soweit die Physik es kennen lehrt, selbst wieder zur Erscheinung schlagen.

Das gewöhnliche Zugeständniss, dass Kant es mit dem Dinge an sich ganz buchstäblich gemeint habe, pflegt nun aber mit der Behauptung verbunden zu werden, dass er durch diese Annahme gröblich sich selbst widersprochen, nämlich die Kategorie der Causalität, deren Gebrauch auf die Erscheinungswelt einzuschränken doch eines der angelegentlichsten Geschäfte seiner Kritik sei, zu einem Sprunge über das phänomenale Gebiet hinaus missbraucht habe (den ganz analogen Einwurf, namentlich G. E. Schulze's, in Betreff der Kategorie der Wirklichkeit werde ich der Kürze wegen hier übergehen dürfen). Selbst Schopenhauer versichert: „Kant gründet die Voraussetzung des Dinges an sich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluss nach dem Causalitätsgesetz" (Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Aufl., I, 490; besser Parerga, 1. A., I, 85 ff.).

Wenn Kant wirklich diesen Schluss gemacht hätte, so begreift man schwer, warum er es nirgends mit dürren Worten sollte ausgesprochen, sondern beständig „unter mancherlei Wendungen verdeckt" haben, während er das gerade Gegentheil mit der grössten Deutlichkeit lehrt, nämlich dass „wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muss, schliessen können" (Kritik d. r. V., der Antinomie 9. Abschn., Nro. III, Schl.); im Besondern „der Grundsatz der Causalität hat gar keine Bedeutung und gar kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt," und kann also nicht „dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen" (a. a. O., in der Kritik d. kosmol. Beweises). Wir lesen freilich auch wieder Folgendes (a. a. O., 1. A., in der Kritik d. 4. Paralogismus): „Wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich ausser uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders, als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache, erkennen könne, bei welchem es

immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns oder ausser uns sei.“ Hier scheinen wir nur die Wahl zwischen folgenden zwei Auslegungen zu haben: entweder hat Kant mit dem einzigen Schlusse, auf welchen er seiner eigenen Erklärung zufolge die Annahme von Gegenständen an sich hätte gründen können, folgerichtig auch diese Annahme verworfen (so verstand es Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, S. W., I, 482); oder er hat ebendenselben Schluss begangen, welchen er hier für schlecht erklärt. Aber beide Auslegungen übersehen, dass Kant hier vom Dinge an sich nicht nach seiner eigenen Fassung desselben, sondern nur von den fälschlich für Dinge an sich gehaltenen Körpern redet, und dass er hier wirklich gar nicht den Schluss aus der Erscheinung auf eine Ursache derselben überhaupt, sondern nur auf eine bestimmte Ursache tadelt. Auf das Ding an sich in seinem eigenen Sinne kommt er erst nachher und zwar in folgender Weise zu sprechen: „Nun kann man zwar einräumen, dass von unseren äusseren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen“ u. s. w. Hier wie anderwärts wolle man sich nicht an dem blossen „einräumen können“ und „mag“ stossen: es handelt sich ja immer nicht um eine Erkenntniss (wozu Anschauung gehören würde), sondern nur um eine Annahme, die selbst als solche im gegenwärtigen Zusammenhange dahingestellt bleiben darf; und da die Ausdrücke „ausser uns“ und „Ursache“ gewöhnlich und so auch im Context unmittelbar vorher die empirische Bedeutung haben, so war auch deswegen Vorsicht bei'm transscendentalen Gebrauche derselben geboten. Man würde sich ferner mit Unrecht darauf berufen, dass Kant eben doch auch hier das Ding an sich als Ursache bezeichne; denn hierin liegt nicht ohne Weiteres, dass er es als solche durch einen Schluss ermittelt habe. Aber auf welchem andern Wege denn, wird man sogleich fragen, hat er dazu kommen können? Die rechte Antwort lautet: er ist überhaupt nicht erst dazu gekommen; es hat sich (wie ich sofort erläutern will) in dem ursprünglichen Besitzstande unseres Philosophen vorgefunden.

Der Kern der Kantischen Untersuchung in positiver Hinsicht ist eine Analyse des Erfahrungsobjects, desjenigen Objects, welchem wir alle, wenigstens auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseins, eine von unserm Vorstellen unabhängige Realität zuschreiben. Z. B. dieser rothe Apfel hier — was haben wir eigentlich, für unsere Erkenntniss, an ihm? dürfen wir ihn für real in diesem gewöhnlichen Sinne halten? Wir werden hierüber nur dadurch in's Klare kommen können, dass wir die Vorstellung des gegebenen Objects analysiren, oder zusehen, was alles darin enthalten ist. Eine Bestimmung desselben ist schon genannt, die Farbe. Von dieser nun gestehen wir alsbald zu, dass sie dem Gegenstande nicht an sich selbst zukommt, sondern nur in Bezug auf unser Sehen, und sogar diess nur unter gewissen Bedingungen; also die Farbe des Apfels, oder, was dasselbe heisst, der Apfel von Seiten seiner Farbe, ist blosse Erscheinung. Ebenso von Seiten aller seiner übrigen sinnlichen Bestimmungen. Vielleicht aber noch mit Ausnahme der räumlichen und zeitlichen. Auch diese Ausnahme jedoch lässt Kant nicht gelten. Nun so wird man wenigstens diess nicht aufgeben wollen, dass unser Gegenstand etwas Substanzielles sei oder ein Solches ihm zu Grunde liege, dass er ein Ding sei, welches Wirkungen auszuüben und zu erleiden vermöge u. s. w. Aber auch diese Begriffe und alle übrigen Kategorieen haben Erkenntnissbedeutung nur für Erscheinungen. Jetzt wird man wirklich einen Augenblick besorgt sein, der Apfel als Object sei ganz zu Nichte oder, was gleichviel wäre, zu einer leeren Erscheinung geworden, die dann selbst diesen Namen besser gegen den des blossen Scheins vertauschte. In der That, unser Apfel ist für uns Nichts ausser dem, als was wir ihn wahrnehmen und denken; also, wenn dieses Wahrgenommene und Gedachte etwas bloss Subjectives ist, so gilt diess von dem ganzen Apfel. Aber die so eben ausgesprochene Voraussetzung ist irrig; das Wahrgenommene und Gedachte hat sich uns nicht vollständig als ein bloss Subjectives erwiesen. Was sinnliche Qualität und was Anschauungs- und Verstandesform an ihm ist, diess haben wir nicht als ein Gegenständliches festzuhalten vermocht; wir haben uns überzeugt, dass es unserm Erkenntnissvermögen angehört. Was

wir aber nicht aus diesem ableiten können, und wobei wir uns doch auch keiner Willkür bewusst sind, diess ist die Bestimmtheit jener Qualitäten und Formen bei jeder einzelnen Erscheinung. Wir kommen hiermit auf die bereits erwähnte Thatsache zurück, dass wir einem Gegenstande von den sämmtlichen durch die allgemeinen Erkenntnissvermögen offen gelassenen Modificationen gerade nur diese und keine andere beizulegen im Stande sind. Diese Thatsache hat hier aber noch eine weitere Bedeutung, als die ihr oben zuerkannte. Es bleibt zwar dabei, dass unser Kritiker das Ding an sich braucht, um jene Bestimmtheiten zu erklären; aber ich füge jetzt hinzu, dass die Annahme des Dinges an sich ihm doch gar nicht ursprünglich gegründet ist auf dieses Bedürfniss. Die in Rede stehenden Bestimmtheiten sind ihm zunächst einfach etwas nicht aus dem blossen Erkenntnissvermögen Erklärbares; und er fragt nun für's Erste nicht, was denn sonst die Ursache derselben sei, als welche er dann eben das Ding an sich ausdächte, sondern er hat das letztere unmittelbar — nicht zwar an dem Erfahrungsobject überhaupt, wohl aber — an demselben insofern, als es sich uns mit jenen Bestimmtheiten aufdrängt, also Etwas ist, was sich nicht aus dem blossen Erkenntnissvermögen (mit Einschluss der specifischen Sinnesempfänglichkeiten) herleiten lässt. Man wird vielleicht einwenden: wenn doch z. B. die Raumform überhaupt nur subjectiv sei, so sei es natürlich auch jede besondere Modification derselben, so gewiss als vom Besondern gelte, was vom Allgemeinen. Freilich ist diess natürlich, und darum darf so wenig, als die Raumform überhaupt, die besondere Gestalt, worin uns ein Gegenstand erscheint, demselben, wie er an sich ist, zugeschrieben werden. Aber dass kein Object uns anders als durch das Medium unseres Erkenntnissvermögens erscheinen kann, dieser Satz ist sehr wohl zu unterscheiden von dem andern, dass das Object vollständig aus unserm Erkenntnissvermögen ableitbar sei; der erste Satz ist wahr, der zweite falsch, und ebendamit ist die Annahme des Dinges an sich gesichert.

Man wird hiernach, selbst auf die Gefahr hin, mit ausgezeichneten Kennern des Kantischen Systems in Widerspruch zu gerathen, doch wohl das Ding an sich in der Kürze am

Besten das Residuum des analysirten Erfahrungsobjects nennen, und nur Sorge dafür zu tragen haben, diese Bezeichnung vor Missverständnissen oder Einwendungen zu schützen. Es könnte scheinen, die Analyse des Erfahrungsobjects könne nie etwas Anderes als eine blosse Vorstellung zum Residuum oder Resultate haben: denn das Erfahrungsobject sei blosse Erscheinung (wenn auch mit Kategorieen versetzte) und also blosse Vorstellung; folglich könne nach Abzug alles dessen von ihm, was blosse Vorstellung ist, rein gar Nichts übrig bleiben. Ganz gewiss, die Erscheinung nach Abzug alles dessen, was blosse Vorstellung an ihr ist, ist gar Nichts. Aber erstlich ist auch das Ding an sich in gewissem Sinne eine Vorstellung: es ist zwar das von unserm Vorstellen Unabhängige, welches wir aber, eben um es als ein Solches anzuerkennen, selbst wieder vorstellen müssen. Ferner ist auch an der Vorstellung, als Erscheinung, dem gemeinen Erfahrungsobject, Etwas, was sich nicht abziehen, nicht aus dem blossen Vorstellungs- oder Erkenntnissvermögen herleiten lässt. Das Ding an sich ist und bleibt immer von dem Erfahrungsobject hinlänglich unterschieden: 1) dadurch, dass es nicht das ganze Erfahrungsobject, sondern dieses nur nach Abzug alles Phänomenalen ist, und 2) dadurch, dass es, weil es nur durch das Medium des letztern für uns ist, uns nach seinem wahren Wesen verborgen bleibt. Dennoch ist es nur das nach einer gewissen Seite gefasste Erfahrungsobject selbst, und die Kantische Betrachtung des letztern unterscheidet sich von der gemeinen in diesem Punkte nur durch ihr „kritisches" Scheiden der verschiedenen Elemente des Objects von einander, wodurch diese begreiflichermaassen ein anderes Ansehen gewinnen, als sie ohne die Scheidung haben. Trotz dieser Scheidung bleibt es einunddasselbe Ding, welches an sich ist, und welches erscheint oder Erfahrungsobject im Kantischen Sinne ist. Das Sein an sich des Dinges und das Erscheinen desselben sind toto coelo von einander verschieden, darum ist es aber doch nur Ein Ding, wovon die Rede ist: die Identität bedeutet ja hier weiter Nichts, als dass dasselbe Ding, welches ein von unserm Bewusstsein unabhängiges ist, sich doch irgendwie darin bemerklich mache — so gut als Peter im Bewusstsein des

Paul, auch wenn er noch so wenig mit dieser Daseinsform sich begnügt, und der Andere eine noch so schiefe Vorstellung von ihm hat. Das Ding, wie es an sich ist, und wie es erscheint — immer nur so lautet die Kantische Unterscheidung.

Das Ding an sich als ein (im transscendentalen Sinne) ausser uns befindliches ist das Residuum des äussern Objects, während auf der Seite des erkennenden Subjects das Erkenntnissvermögen oder besser das unbekannte Substrat unseres Erkennens ein zweiter solcher Rest und gleichfalls Ding an sich ist. Dass Erkenntnissobjecte, wahre oder vermeintliche, für uns sind, und dass sie nur mit den und den sinnlichen und intellectuellen Bestimmungen für uns sind — diess ist eine unmittelbare Gewissheit, welche zwar ohne Erfahrung und also Affection (durch den äussern und den innern Sinn) nicht in unserm Bewusstsein wäre, aber dessenungeachtet nicht sowohl eine Erfahrungserkenntniss, als vielmehr das Bewusstsein unseres Erfahrens selbst und so denn auch von den Mängeln der erstern frei ist. Eine eigentliche Erkenntniss, wozu Anschauung erforderlich ist, haben wir sogar von uns selbst nur durch Affection; wir erfreuen uns deshalb einerseits keiner bessern Kunde über uns selbst, als über andere Dinge; andererseits haben wir gesehen, dass die Kritik ebensowenig bei den äussern als bei den innern Objecten sich getraut, dieselben ohne Rest in blosse Vorstellung aufzulösen. Hierbei ist es allerdings eine offene Frage, ob die Substrate unserer äussern und unserer innern Wahrnehmungen ebenso ungleichartig seien, wie diese selbst; und Kant gibt ganz folgerichtig zu, dass möglicherweise völlige Gleichartigkeit stattfinde. Nur ist er weit entfernt davon, auf solche blosse Möglichkeit, d. h. hier nur Denkbarkeit, grösseres Gewicht zu legen, als sie verdient. Noch weniger gibt er dem durch die Erfahrung und deren Kritik gleichfalls gar nicht geforderten oder gerechtfertigten Gedanken der Einerleiheit des Substrates aller Erscheinungen Raum, wiewohl er auch in diesem Punkte kritisch genug ist, um sich jeder transscendenten Behauptung und Verneinung zu enthalten.

Hiermit wären wir nun zum Dinge an sich ohne Cau-

salschluss und überhaupt ohne speciell darauf gerichteten Schluss gekommen. Das allgemeine Erfahrungsobject und das allgemeine Erfahrungsbewusstsein behält eben auch für Kant sein Ansehen, mit einziger Ausnahme der allerdings bedeutenden Punkte, worin er dieses bei der Untersuchung hinfällig gefunden hat. Er ist ein im höchsten Grade kritischer, und nur darum nicht mehr eigentlicher, Empiriker, welcher sogar in der Moral nicht festen Boden unter sich fühlen würde, wenn er das Sittengesetz nicht als ein „Factum" betrachten könnte. Wie er nicht bloss als Philosoph, sondern auch als Gelehrter hervorragte, wie seinen metaphysischen Speculationen fortwährend die mannigfachsten empirischen, besonders geographischen und anthropologischen, Studien zur Seite gingen, so darf auch bei'm Philosophen als solchen das empiristische Element nicht unterschätzt werden. Der Weg, auf welchem er sein Ding an sich gewonnen hat, ist im Wesentlichen kein anderer, als derjenige eines Geschichtsforschers, welcher, an einem ihm vorliegenden Berichte über ein Ereigniss, das nach seiner Ueberzeugung weder aus Vorurtheilen noch Interessen des Berichterstatters Erklärbare noch mit Denkgesetzen oder sicheren Thatsachen Streitende unbeanstandet lässt, wenn er auch vielleicht den wahren Hergang durch das entstellende Medium, den Bericht, nicht mehr zu erkennen vermag. Hier kann man zwar gleichfalls den Hergang die (oder doch Eine) Ursache der von ihm handelnden Ueberlieferung, und ein Stadium der letztern die Ursache eines folgenden nennen, wird aber dessenungeachtet nicht sagen, dass irgend ein Glied dieser Reihe nur durch Causalschluss erhältlich sei; es lässt sich vielmehr auf dieselbe Art gewinnen, wie ein bei einer chemischen Analyse sich zeigender Niederschlag, dessen wahre Natur sich für's Erste gleichfalls hinter seinem Aussehen verbergen und nichtsdestoweniger die Ursache des letztern heissen mag. Alles analytische Verfahren kann ja, in einem weiten Sinne des Wortes, Ursachenforschung genannt werden; z. B. selbst die bestimmte Grösse von x eine Ursache des Grössenverhältnisses $x + a = b$, obgleich sie durch die einfachste Subtraction gefunden wird. Auf ähnliche Art wird auch das unbekannt bleibende Kantische x

als ein Residuum gefunden und dann als Ursache bezeichnet.

„Aber nicht mit demselben Rechte," wird man meine letzten Worte ergänzen; die Bezeichnung des Dinges an sich als einer Ursache, möge Kant nun zu ihr gekommen sein, wie er wolle, stehe im Widerspruche mit seiner Lehre, dass die Kategorieen nur auf Erscheinungen anwendbar seien. Aber diese Lehre besagt nur, dass die Kategorieen ohne diese Beschränkung keine Erkenntniss gewähren, und zu der fraglichen Bezeichnung gehört nur ein Denken des Dinges an sich durch eine Kategorie; dieses blosse Denken desselben steht nicht im Widerstreit mit der Läugnung seiner Erkennbarkeit. Kant ist sich überall sehr wohl bewusst, dass die Kategorie der Causalität, oder vielmehr ihre Anwendung, bei'm Dinge an sich etwas Anderes zu bedeuten hat, als bei der Erscheinung. Er denkt sich das Verhältniss zwischen jenem und dieser auch nicht sowohl wie das Causalverhältniss innerhalb der Erscheinungswelt, als vielmehr nur nach Analogie desselben. Es gilt vom Dinge an sich in dieser Hinsicht, was vom „Gegenstande der Idee" (Kritik d. r. V., im Anhange zur transsc. Dialektik): „Wir denken uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniss zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben." Kant sagt einmal (a. a. O. in d. Anmerkung zur Amphibolie) vom transscendentalen Object: „das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann" — also das transscendentale Object wird Ursache genannt in dem Augenblicke, wo die Anwendung irgendwelcher Kategorieen auf dasselbe verboten wird; Beweis genug, dass der Ausdruck Ursache oder richtiger die Anwendung desselben hier nicht ganz die gewöhnliche Bedeutung hat. Hierauf führt auch der wohl ebenso oft vom Dinge an sich gebrauchte Ausdruck Grund. „Das Wort Ursache," sagt mit Verwendung und zugleich Unterscheidung beider Ausdrücke die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, IX, „von dem Uebersinnlichen gebraucht,

bedeutet nur den Grund, die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäss ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig zu bestimmen" u. s. w. Kant vergass nie, dass er das Ding an sich nicht durch einen Causalschluss gewonnen hatte, sondern durch die vollendete Scheidung der Elemente des Erfahrungsobjects, die ihm den Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung ergab. Hinterdrein, nachdem er diesen Gegensatz erhalten hatte, musste er sich natürlich über dessen beide Glieder und ihr gegenseitiges Verhältniss weitere Gedanken machen, und diese Gedanken waren nothwendigerweise gebunden an die allgemeinen Bedingungen unseres Denkens, die Kategorieen, und hier im Besondern die der Causalität. Auf diesem Wege wurde ihm, was ihm eigentlich und ursprünglich Ur-Sache war, zu einer Ursache. Darum brauchte er es aber nicht durch diese Kategorie gefunden zu haben oder sich sonst irgendwie über deren Bedeutung im vorliegenden Falle zu täuschen. So, wie man das Verfahren Kant's mit der Causalkategorie in Bezug auf das Ding an sich gewöhnlich auffasst, gleicht er doch gar zu sehr jenem unglücklichen Australier, welcher sich auf den von ihm abzusägenden Ast setzte.

Aber hat denn nicht, wird man mir schliesslich entgegenhalten, Kant selbst nachzuweisen versucht, dass und wie wir den Begriff eines Gegenstandes selbstthätig erzeugen? Schon Fichte hat (a. a. O. S. 488) gesagt: „Der Gegenstand afficirt; etwas, das nur gedacht wird, afficirt. Was heisst denn das? Wenn ich nur einen Funken Logik besitze, nichts anderes, als: es afficirt, inwiefern es ist, also es wird nur gedacht als afficirend." Diess ist genau so weit richtig, als der Gegenstand wirklich nur etwas Gedachtes ist. Dass er uns afficire, hat bei Kant in der That keine andere Bedeutung, als diese: wir können uns das Verhältniss zwischen demjenigen am empirischen Object, was sich nicht in blosse Vorstellung auflösen lässt, und dem Erkenntnisssubject nicht anders als in der Form einer Einwirkung des Ersten auf das Zweite denken, wissen aber recht wohl, dass dieser Gedanke keine Erkenntniss des Verhältnisses, wie es an sich ist, sondern nur eben die einzige Art ist, wie wir es uns den-

ken können; ja, wir mögen schon in dem Ausdrucke und Begriffe eines Verhältnisses eine blosse Accommodation finden. Aber dass darum der Gegenstand in jedem Sinne etwas nur Gedachtes sei, liegt nicht in dem Gesagten. Er ist zwar sogar insofern, als wir ihn als einen an sich seienden denken, für uns nur durch dieses unser Denken, ist aber darum nicht schlechthin nur durch dasselbe. Wir können ihn auch als an sich seienden, von unserm Bewusstsein unabhängigen, nicht denken, ohne ihn eben zu — denken und damit in unser Bewusstsein einzuschliessen, und in diesem Sinne gibt es wirklich überall nichts An-sich-Seiendes. Da wir ferner einen Begriff des Weltganzen haben, so ist es auch deswegen allen Dingen, selbst den uns nie auch nur erscheinungsweise bekannt werdenden, s. z. s. in Bausch und Bogen, von vorn herein angethan, für uns zu sein, d. h. nicht: bloss für uns zu sein, wohl aber: nicht zu sein ohne für uns zu sein. Aber eben weil sich diess in jedem Falle so verhält, auch wenn im Uebrigen der gemeinste Realismus Recht behielte, so entscheidet es nicht in unserer Frage; wir wollen wissen, wie wir unser Denken an-sich-seiender Dinge selbst wieder zu denken haben, ob wir es als ein blosses, gehaltloses, Denken denken können und vielleicht sogar müssen, oder ob es dabei, selbst auf dem transscendentalen Standpunkte, sein Bewenden habe. Das Letztere ist Kant's Meinung. Man kann sich dieselbe durch unsere empirischen Raumanschauungen, realistisch aufgefasst, erläutern, deren Gegenstände, auch wenn man sie im gewöhnlichsten Sinne für real hält, doch jedenfalls nur durch uns, vermittelst einer sie irgendwie reconstruirenden Thätigkeit, für uns werden. So widerspricht auch Kant sich nicht, wenn er das Ding an sich, nachdem er es als Rest der erkenntnisstheoretischen Analyse gewonnen oder vielmehr behalten hat, dann wieder als ein Element der erkenntnisstheoretischen Synthese gebraucht, um schliesslich zu zeigen, auf welchem Wege auch das gemeine Bewusstsein zur Annahme desselben oder vielmehr überhaupt eines Gegenstandes gelangt. Das kritische Bewusstsein unterscheidet sich von dem gemeinen, indem es Zweierlei auseinanderhält, was für dieses zusammenfliesst: das Ding, wie es abgesehen von unserm Vorstellen Realität hat, und das Ob-

ject, wie wir es durch unsere Erkenntnissthätigkeit hervorbringen. Dass gemeine Bewusstsein glaubt an dem Zweiten ohne Weiteres auch das Erste oder mindestens einen Abdruck davon zu besitzen, und hat daher eigentlich von keinem der Beiden einen Begriff, da dieser nur bei ihrer Sonderung erhältlich ist. Dennoch hat der Kritiker weiter Nichts gethan, als die zwei Elemente unterschieden, welche für die gemeine Ansicht ungesondert in dem Erfahrungsobject beisammenliegen. Eine von diesen beiden Bedeutungen streng zu unterscheidende dritte nimmt der Ausdruck Object an, wenn man darunter Etwas denkt, was, obgleich blosser Grund der Erscheinung, oder auch gar keine Erscheinung für uns begründend, dennoch nicht unerkennbar wäre: der Begriff eines Noumenon (in dem so eben angegebenen Sinne), welcher natürlich bloss in negativer Bedeutung, um auszudrücken, was unsere Erkenntniss und deren Gegenstände nicht sind, eine Berechtigung hat, in positiver dagegen, als der Begriff eines Gegenstandes für ein wirkliches oder mögliches anderes Erkennen, als das unsrige, sammt dem Begriffe eines solchen Erkennens selbst eben ein blosser Begriff ist.

VI.

Jeanne d'Arc bei Shakespeare, Voltaire und Schiller.

Drei der berühmtesten neuern Dichternamen sind mit dem Andenken des Mädchens von Orleans verknüpft. Einer allerdings mit bestrittenem Rechte, indem mehrere Kritiker die Echtheit des ersten Theils Heinrich's VI., als eines Shakespeare'schen Werkes, angefochten haben. Das Stück ist aber nicht nur von den kundigen Veranstaltern der ersten Gesammtausgabe der Shakespeare'schen Dramen aufgenommen worden, sondern sticht auch, was die innere Beschaffenheit betrifft, gegen die übrigen Historien nicht stärker ab, als sich von einem Jugendwerke erwarten lässt. Ich verstehe indessen im Folgenden unter Shakespeare einfach den Dichter des genannten Stückes, ohne auf die Streitfrage hier näher eintreten zu wollen. Eine andere, mir empfindlichere, Beschränkung legte ich mir damit auf, dass ich dem grossen Gegenstande hier nur eine ästhetische Betrachtung widme; selbst in dieser Hinsicht wäre es zur erschöpfenden Würdigung zwar nicht der fertigen Werke, wohl aber des einem jeden Dichter dabei zukommenden eigenthümlichen Verdienstes, so wie auch zum Verständnisse ihrer Entstehung nöthig, jedes derselben auf's Eingehendste mit dem Stoffe in der besondern Gestalt, worin er dem Dichter vorgelegen hat, zusammenzuhalten. Ich werde jedoch wenigstens diess und jenes hierher Gehörende bei Gelegenheit anbringen. Für das Historische

habe ich die Quellenwerke von J. Quicherat und de l'Averdy nebst den Arbeiten von Hase, Sickel, Eysell u. A. benutzt; von ästhetischen Vorgängern will ich nur einen nennen, welcher dieselbe Aufgabe in ähnlicher Abgrenzung, doch mit Erweiterung nach der französischen Seite hin, behandelt hat, A. Büchner, im Morgenblatt 1862, Nr. 25 f.

Ich mache den Anfang mit dem Shakespeare'schen Werke, als dem nach der Entstehungszeit (c. 1590), wie auch der zu Grunde liegenden Anschauungsweise, ältesten. Wie schon der Titel vermuthen lässt, bildet nicht eigentlich die Person und Geschichte der Jungfrau das Thema. Aber auch nicht sowohl die Heinrich's VI., obgleich das Stück mit der Thronbesteigung dieses Fürsten beginnt und mit dessen Verlobung endigt, als vielmehr die ganze innere und auswärtige englische Geschichte des Zeitraums. Und zwar sind in die paar Theaterstunden nicht weniger als 21 Jahre (1422—1443) zusammengedrängt, oder sogar 31, wenn man den vordatirten Tod Talbot's (1453) hinzunimmt. Das Drama eröffnet sich mit der Trauer der englischen Grossen an der Leiche Heinrich's V. und mit Unglücksnachrichten vom französischen Kriegsschauplatze. Die erste auf diesem spielende Scene zeigt uns den Dauphin mit seinem Heere vor dem belagerten Orleans. Eben ist er wieder einmal zurückgeschlagen worden, da kündigt der Bastard von Orleans die Jungfrau an, die vom Himmel berufen sei, die Belagerung aufzuheben und den Feind aus dem Lande zu treiben; sie vermöge Verborgenes prophetisch zu erkennen. Carl lässt sie kommen und heisst, um sie zu prüfen, einen Andern seinen Platz einnehmen. Sie erkennt ihn aber sogleich, und unterredet sich mit ihm, nachdem sie die Uebrigen hat zurücktreten heissen. Sie erzählt ihm ihre Berufung durch die heilige Jungfrau, der sie auch erst ihre jetzige Schönheit verdanke. Sie wolle ihm auf jede Frage ohne Weiteres antworten und auch in Waffen sich auf die Probe stellen lassen. Er nimmt das Letztere an, und sie fechten zusammen, wobei sie sich ihres im „St. Katharinen-Kirchhof in der Touraine“ geholten Schwertes bedient. Der Dauphin unterliegt, nicht bloss ihrer Tapferkeit, sondern auch ihrer Liebenswürdigkeit. Sie bemerkt ihm jedoch auf seine diessfallsige Erklärung, sie dürfe sich

auf dergleichen nicht einlassen; erst wenn sie alle seine Feinde verjagt habe, werde sie auf eine Belohnung für sich denken. Das Zwiegespräch kommt den anwesenden Grossen etwas lang und verdächtig vor, sie unterbrechen es, und es wird beschlossen, unter Leitung der Jungfrau zum Angriffe zu schreiten. In einer folgenden Scene sehen wir Talbot den Dauphin, und die Jungfrau Engländer vor sich hertreibend. Talbot fordert die Hexe zum Kampfe; sie fechten, aber ohne Entscheidung; der britische Held ist voll Zorn und Schaam. Zum Schlusse des Actes erscheint die Jungfrau auf den Wällen von Orleans, und die Franzosen jubiliren. Im zweiten Acte wird jedoch die Stadt bei Nacht tollkühn von den Engländern erstürmt, die aufgescheuchten Franzosen springen im Hemd herum, Carl macht der beständig an seiner Seite erscheinenden Jungfrau Vorwürfe, sie schiebt die Schuld auf die Wachen. Ein einzelner englischer Soldat stürzt herein und ruft Talbot! Talbot! — diess genügt, um den ganzen französischen Generalstab zu verjagen. Im englischen Lager erzählt man sich, der Dauphin und Jeanne hätten sich *wie* zwei verliebte Turteltauben davongemacht. Im dritten Acte dringt die Jungfrau mit Soldaten, alle als Landleute verkleidet, in die Stadt Rouen, wo Talbot und der alte Regent Bedford sich befinden. Darauf Getümmel, Ausfälle, Bedford wird krank aus der Stadt getragen, begleitet von Talbot. Die Jungfrau und der Dauphin höhnen von den Mauern herunter. Aber Bedford sieht noch vor seinem Tod die Beiden aus der Stadt fliehen. Hingegen gelingt es der Hexe darauf, den Herzog von Burgund auf die französische Seite zu ziehen. Fast den ganzen vierten Act füllt Talbot, welcher vor der Stadt Bourdeaux, in Folge der Händel zwischen den Parteihäuptern seines Landes im Stich gelassen, durch die grosse Uebermacht bewältigt wird und mit seinem jungen Sohne den Heldentod stirbt. Die Jungfrau und die Ihrigen frohlocken, liefern aber doch die Leichen an die Engländer aus. Endlich, im fünften Acte, finden wir Jeanne auf einer Ebene in Anjou, bereit, den Kampf fortzusetzen. Vor Angiers kommen die Franzosen in Noth. Da ruft jene ihre bösen Geister. Sie erscheinen. Die Hexe bittet dieselben, noch dieses Eine Mal zu helfen; sie wolle sich eines ihrer Glieder abhauen und

ihnen geben, sie wolle ihnen mit ihrem Leibe zahlen, mit ihrer Seele, mit Allem. Umsonst; sie schweigen, machen ablehnende Gebehrden, und verschwinden. Sie verzweifelt an ihres Landes Glück. In einem darauf folgenden Gefechte wird sie vom Herzog von York gefangen, und Beide schelten einander aus. Wir sehen sie dann noch Ein Mal, im Lager des Herzogs, welcher die zum Feuertod Verurtheilte vorführen lässt. Ein Hirte, ihr Vater, bejammert sie, wird aber von ihr verläugnet, worauf er entrüstet sie ihrem Schicksal überlässt. Darauf erklärt sie, sie sei von königlichem Blute, tugendhaft und fromm, vom Himmel berufen, nnd habe nie mit bösen Geistern zu thun gehabt, nur die eigene Schlechtigkeit der Gegner lasse sie's für unmöglich halten, Wunder zu thun ohne Teufelsbeistand. Auch ihre Jungfrauschaft betheuert sie. Als sie dann aber zum Scheiterhaufen geführt werden soll, sagt sie, sie sei schwanger, nicht vom Dauphin, wie die Anwesenden zuerst glauben, sondern vom Herzog von Alençon, nein (verbessert sie) vom König Reignier. Sie wird unter gegenseitigen Flüchen abgeführt. Das Stück schliesst mit schimpflicher Anerkennung der englisehen Oberhoheit über ganz Frankreich von Seiten Carl's und mit der Verlobung zwischen Heinrich und der Tochter Reignier's, Margarethe, welche gleichzeitig mit Jeanne von den Engländern gefangen worden war.

Ich habe bei dieser kurzen Uebersicht ausgelassen, was keinen nähern Bezug auf die Jungfrau hat, wie die Streitigkeiten zwischen den englischen Grossen, insbesondere dem Protector Gloster und dem Pfaffen Winchester, sowie den Häuptern und Anhängern der beiden Rosen, die Wiedereinsetzung des Richard Plantagenet in seine Rechte, den Kerkertod seines Oheims, des Kronprätendenten Mortimer, die Krönung Heinrich's in Paris, sowie auch einige episodische Kriegsvorfälle. Dass ungeachtet so vieler Weglassungen die Handlung noch immer eine ordentliche Einheit bildet, ja eine bessere als ohne dieselben, ist für die lockere epische Zusammenfügung bezeichnend. Unsere Haupttheilnahme fällt ohne Zweifel dem Krieg und seinen hervorragendsten Persönlichkeiten zu, d. h. dem Talbot und der Jungfrau. Die Charakteristik Beider ist mit absichtlicher Gegensätzlichkeit entworfen. Schon das Aeussere bereitet darauf vor: er ein Graubart und von un-

scheinbarem Aussehen, sie ein junges Weib und auffallend schön; diess jedoch nicht von Natur, sondern durch Teufelskunst. Auch in jeder andern Hinsicht ist Talbot schon insofern höher gestellt, als er aus eigener Kraft, sie nur mit fremder, noch dazu höllischer, handelt. Feind und Freund trauen ihm die ausserordentlichsten Dinge zu, sein blosser Name verbreitet Schrecken. Er ist der Hexe auch in Bezug auf Erfolge überlegen; sein Tod gibt den Franzosen bessere Hoffnung, als der Jungfrau Leben — „Alles wird unser sein," meint der Dauphin, „nun der blutige Talbot erschlagen ist." Sehr natürlich, dass man auch bei ihm Etwas von Uebernatur wittert, und von den „Wundern seines Schwertes und seiner Lanze" nicht nur in uneigentlichem Sinne spricht. Wie die Engländer in Jeanne eine Hexe sehen, so die Franzosen in Talbot den Teufel. Als jedoch der Bastard von Orleans einmal sagt: „Ich denke, dieser Talbot ist ein höllischer Feind," da entgegnet ihm ein Waffengenosse: „Wenn nicht das, so ist gewiss der Himmel mit ihm" — das Gegenstück zu der französischen Vergötterung der Jungfrau, hier sogar einem Franzosen in den Mund gelegt. Nicht bloss in Bezug auf Tapferkeit, auch in Bezug auf List kann Talbot, wenn es gilt, den Hexenmeister machen. Eine zweite Hexe, die davon zu erzählen weiss, ist jene Gräfin von Auvergne, welche meint, ihn zu ihrem Gefangenen machen zu können — ein prächtig volksthümliches Bühnenstückchen. Auch auf die Endschicksale Talbot's und der Jungfrau erstreckt sich der Contrast: der alle unsere Theilnahme herausfordernde Tod des Einen auf dem Schlachtfelde und die Verbrennung der Andern, nachdem sie sich durch die Verläugnung ihres armen Vaters und ihre übrigen Lügen oder Geständnisse um jeden Rest unseres Mitgefühls gebracht hat. Schon wenn Talbot erzählt, wie ihn die Franzosen in der Gefangenschaft misshandelten und auf dem Marktplatze ausstellten, so sollen wir dabei gewiss noch an einen andern Marktplatz, den von Rouen, denken und das Ende der Jungfrau als eine gerechte Vergeltung des an dem Helden verübten Schimpfes betrachten. Talbot ist mit Einem Worte ebenso das Ideal eines biderben altenglischen Kriegers, wie Jeanne die Vertreterin der verschmitzten Franzosen. Der Dichter hat nicht übel

Lust, die Letztern sogar in der Hexerei zu Mitschuldigen ihrer Heroine zu machen: wenigstens der Herzog von Exeter wirft bei der Leiche Heinrich's V. die Frage auf, ob man die Schlauköpfe von Franzosen für Beschwörer und Zauberer halten solle, die aus Furcht vor dem grossen Könige seinem Leben mit magischen Sprüchen nachgestellt hätten. In demselben englisch nationalen Geiste ist der ganze Krieg in unserm Drama behandelt. Die Engländer sind durchgehends über die Maassen tapfer, und die wiederholte Feigheit des Sir John Fastolfe ist eine Ausnahme, wodurch nur die Regel in's Licht gesetzt wird. Die Franzosen haben nur gerade dasjenige Maass von Tapferkeit, ohne welches auch die ihrer Gegner allen Glanz und Werth verlöre. Wenn es diesen einmal schlecht geht, und gar wo Talbot unterliegt, muss ungeheure Uebermacht entgegengestanden und innerer Zwist die Tapfern geschwächt haben. Bei Talbot's Falle sagt z. B. einer seiner Freunde: „Die Ränke Englands, nicht die Macht Frankreichs haben jetzt den edlen Talbot verstrickt" — ganz im Sinne der bekannten schönen Schlussworte von König Johann:

> Diess England lag noch nie und wird auch nie
> Zu eines Siegers stolzen Füssen liegen,
> Als wenn es erst sich selbst verwunden half.

Die breite Ausführung jener Parteihändel in unserm Stücke rechtfertigt sich am besten eben durch den Zweck, die Misserfolge der britischen Waffen zu erklären. Selbst der Hexe wird an diesen Misserfolgen nur ein sehr mässiger Antheil gegönnt. Es ist gewiss ein bei'm ersten Blicke auffallender Umstand, dass im Anfange des Stückes, vor dem Auftreten der Jungfrau, so starke Unglücksbotschaften vom Kriegsschauplatze nach London kommen, während damals doch geschichtlich der Vortheil auf Seiten der Engländer war. Allein der Dichter will, dass man die Wirksamkeit der Jungfrau nicht überschätze und überhaupt die Gründe für den Gang des Krieges weniger in dem französischen, als in dem englischen, Thun und Lassen suche. Selbst der doch auch in unserm Drama als schwach und unbedeutend gezeichnete junge Heinrich bekommt alsbald ein besseres Ansehen, wenn er mit seinem Bruder Frankreich verglichen wird. Man denke

nur an die Rolle, welche dieser mit Jeanne spielt, und dagegen an die Art, wie Heinrich den Vorschlag, die Gräfin von Armagnac zu heirathen, aufnimmt: er sei noch jung, und besser zieme ihm sein Studium und seine Bücher, als üppiges Getändel mit einer Liebsten, er wolle jedoch thun, was die Ehre Gottes und das Wohl des Landes von ihm verlangen.

Wenn hiernach über den Sinn, in welchem unser Dichter die Person und Geschichte der Jungfrau behandelt hat, kein Zweifel sein kann, so gilt es nun noch, diese Behandlungsweise zu erklären und zu beurtheilen. Die Erklärung ergibt sich in der Hauptsache daraus, dass der Stoff unserm Dichter nur in der Form der englischen Volksansicht vorgelegen hat, als deren Sprecher wir den ihm bekannten Chronisten Holinshed betrachten dürfen. Da ist der Vater ein ärmlicher Hirte, und auch sie selbst eine Viehhüterin. (Nach der Geschichte war sie die Tochter wenig bemittelter rechtschaffener Bauernleute, und hütete das Vieh wohl nur in ihren Kindesjahren.) Sie galt für hübsch, kräftig, muthig, klug, züchtig, fromm, durch göttlichen Willen zur Rettung ihres Landes berufen. Auch die Herausfindung des (was geschichtlich nicht hinlänglich verbürgt ist) mit Absicht versteckten Dauphin ist erwähnt, und dass sie ein langes Zwiegespräch mit ihm gehabt und ihm darin Krone und Sieg verheissen habe (was sie in einer vertraulichen Unterredung wirklich gethan hat). Ferner die angeblich wunderbare Beschaffung des Schwertes aus der Kirche von Fierbois, und dass sie Viele damit getödtet habe (laut ihrer Aussage vor Gericht hat sie Niemanden getödtet). Der Tod der Jungfrau ist im echten Hexenprocessstyl erzählt. Dabei ist ihrer „ländlichen Conversation mit bösen Geistern" gedacht, sowie jenes Vorgebens, womit sie auch in unserm Drama ihre Lebensfrist zu verlängern sucht. Ihre Tugend und Frömmigkeit (geschichtlich über jeden Zweifel erhaben) ist für teuflischen Trug erklärt, und ihre Jungfrauschaft als ein sehr zweifelhaftes Ding behandelt. Wenn endlich ihre geringe Erziehung berührt wird, so geschieht diess nicht etwa, um ihre Verirrungen zu entschuldigen. Shakespeare hat nun zunächst weiter Nichts gethan, als dieser Ueberlieferung dichterische und scenische

Form gegeben. Er hat die Jungfrau, wie er sie vorfand, nicht idealisirt, nicht in's Gute, aber auch nicht in's Schlechte, und offenbar keine andere Absicht mit ihr verfolgt, als sie möglichst treu gerade so, wie sie im Gedächtnisse seines Volkes lebte, diesem auch von den Brettern herunter zu zeigen. Einzig zum Zwecke dieser Vergegenwärtigung und Verlebendigung scheint er auch seine Auswahl unter den einzelnen Zügen getroffen zu haben. Und wenigstens der Einwand gegen diese Auffassung, dass Shakespeare sich gewiss ein höheres Ziel gestellt habe, wäre ebenso grundlos, als wenn wir auf Grund derselben ihm das Stück absprechen wollten. Jedenfalls verdient das Verharren unseres Dichters bei der Volksansicht gar keinen sonderlichen Tadel. Es wäre thöricht, einem Einzelnen vorwerfen zu wollen, dass er sich in irgend einem Punkte nicht über die Menge erhoben habe, und einem Dichter, dass er nicht zugleich ein Geschichtsforscher gewesen sei. Als Bühnendichter zumal, konnte Shakespeare eine geschichtliche Person, die seinem Publicum so bekannt war und von der es ein so eng mit nationalen Gefühlen oder auch Vorurtheilen verwachsenes Bild in der Erinnerung trug, nicht anders als dieser Erinnerung gemäss behandeln. Wenn wir auf unsern deutschen Bühnen die Shakespeare'sche Jungfrau neben der Schiller'schen nicht ertragen können, die doch keine nationale, sondern nur eine poetische oder wenigstens nur litterarisch-nationale Bedeutung für uns hat — wie hätte Shakespeare seinem Volke eine ähnliche oder noch grössere Selbstverläugnung zumuthen sollen? wie dürften wir sie auch nur von dem Dichter selbst erwarten? Gesetzt sogar, wir wären zum Letztern berechtigt, und Shakespeare hätte wirklich eine richtigere Vorstellung von der Jungfrau gehabt, als seine Zuschauer, so wäre es doch nicht eben seine, des Theaterdichters, Aufgabe gewesen, sie denselben beizubringen. Möglich zwar, dass es einem so mächtigen Beherrscher der Bretter gelingen könnte, eine geschichtliche Ansicht seines Publicums umzugestalten: immer ist ein derartiges Unternehmen ein Wagniss, und er hat, selbst im günstigsten Falle, von der Wirkung, die er auszuüben hofft, den zu erwartenden Widerstand in Abzug zu bringen. Es ist ferner Etwas, das dem Dichter und Drama-

tiker als solchem gar nicht obliegt, und also eine, wenn nicht muthwillige, doch unnütze Beeinträchtigung seines eigentlichen Zweckes. Ich meine gar nicht, dass er den geschichtlichen Stoff, wie er im Publicum lebt, eben deswegen, d. h. aus blossem Respect vor dem letztern, festzuhalten habe; aber er muss in seinem eigenen, bühnenkünstlerischen, Interesse datür sorgen, dass das Bild, welches er geben will, nicht in den Köpfen der Zuschauer einen vielleicht unbesieglichen Widerstand zu befahren habe. Da kann es nun freilich kommen, dass ein Lieblingsstück eines Volkes auf der Bühne eines andern ausgepocht wird. Es wird leicht auch der frei ästhetischen Beurtheilung Blössen zeigen, die mit seiner Volksthümlichkeit zusammenhangen. Und hierfür wäre allerdings der Dichter persönlich verantwortlich, da ihn Niemand gezwungen hat, einen ungünstigen Stoff zu wählen. In der That leidet die Shakespeare'sche Jungfrau an einem innern Widerspruche, der sie zu keinem mit sich einigen Charakter hat werden lassen. Eine glühende Patriotin und eine Verbündete der Hölle! Eine Person, die ihr Alles für das Vaterland aufzuopfern bereit ist und dennoch buchstäblich des Teufels sein soll! Die Patriotin lässt uns nicht an die Hexe, die Hexe nicht an die Patriotin glauben. Schon der englische Dichter hätte sich sagen können, was der deutsche seiner Johanna in den Mund legt:

Was ist unschuldig, heilig, menschlich gut,
Wenn es der Kampf nicht ist um's Vaterland?

Er hätte wenigstens das eine jener beiden Elemente gegen das andere weit mehr zurückstellen müssen, als er gethan hat. Dann hätten wir, wenn er einmal eine grossartige Patriotin und Heroine nicht geben konnte, doch mindestens eine rechte infernale Hexe bekommen. Diess wäre dem Dichter auch von seinem Publicum schwerlich verübelt worden; nur nach der erstern Seite hin hätte es ihm nicht leicht die Vollmacht erweitert. Dieses zwiespältige Wesen lässt es auch zu keinem dämonischen Eindrucke kommen (unter dämonisch etwas Anderes verstanden als infernal); das einzige Dämonische an dieser Hexe ist, dass sie mit Dämonen umgeht; sonst hat sie mehr das Aussehen einer Armagnakendirne, um mit dem Feldherrn Glasdale zu reden. Die beiden fraglichen

Elemente sind auch so wunderlich mit einander gemischt, dass sich schwer entscheiden liesse, ob sich die Jungfrau zur Rettung ihres Landes aufgemacht habe, nachdem sie sich bereits dem Teufel übergeben hatte, oder ob sie diess erst zum Behuf jener Leistung gethan. Man könnte vermuthen, sie habe sich ursprünglich aus blosser persönlicher Lust dem Bösen verschrieben, und erst nachträglich ihren Einfluss bei diesem auch zu patriotischem Zwecke benutzt, wodurch sie dann auch wieder in hohe Verbindungen kam, die ihr zusagen mochten. Aber auch die andere Deutung steht frei, sie habe sich der Hölle anfänglich aus reinem Patriotismus verkauft, sei ihr aber ebendamit auch persönlich verfallen, und habe wohl geradezu ihr Seelenheil als Kaufpreis für die Hülfe bezahlt. Kurz: so wenig wir Shakespeare einen Vorwurf daraus machen können, dass er bei diesem wie bei andern Stoffen, wo es mit höchstem Erfolge geschah, an der volksthümlichen Auffassung festgehalten hat, ebensowenig werden wir andererseits finden, dass es ihm hier gelungen sei, auf Grund derselben ein künstlerisch befriedigendes Gebilde zu liefern.

La Pucelle d'Orléans, Poëme en vingt-un chants, wurde von Voltaire um 1730 geschrieben und zuerst 1755 in einer vom Dichter verläugneten Ausgabe, dann 1762 in einer von ihm selbst veranstalteten und gereinigten, gedruckt. Der Stoff war in Frankreich schon mehrfach dichterisch bearbeitet worden. Der wichtigste Vorgänger und zugleich Gegenfüssler Voltaire's ist Chapelain, in dessen 1656 erschienenem Poëme héroique: La Pucelle d'Orléans ou la France sauvée die französisch patriotische Verherrlichung der Jungfrau ihren vorläufigen Abschluss gefunden hatte. Auch das Voltaire'sche Gedicht ist ein Epos, aber ein satyrisch-komisches, dem Inhalte nach theils erotisch, theils theologico-politisch, auf das Pfaffen- und Hofwesen, besonders im Zeitalter und Vaterlande des Dichters selbst, gemünzt, und nebenbei gegen litterarische Vorgänger und Gegner losziehend. Das Band zwischen den genannten zwei Hauptelementen besteht darin, dass, dem ursprünglichen Stoffe gemäss, die Jungfräulichkeit der Heldin als eine Sache von grösstem religiösen und nationalen Werthe dargestellt ist. Die Geschichte

Jeanne's ist von ihrem ersten Auftreten bis zu ihrer Liebesverbindung mit dem Grafen Dunois geführt, in diesem Punkte wie überhaupt ohne die mindeste Achtung vor der Geschichte. König Carl führt, unbekümmert um das öffentliche Unglück, ein leichtfertiges Freudenleben mit der schönen Agnes Sorel. Da nimmt sich der französische Schutzpatron, St. Denis, des Landes an und beschliesst, eine reine Jungfrau als Werkzeug zu gebrauchen, gleichwie der König sein Land um einer Dirne willen leiden lässt. Der Heilige findet das gesuchte Kleinod in der Person eines Pfaffenkindes von Domremy, derzeit Stallmagd in einem Wirthshause zu Vaucouleurs (sie hat in der That vorübergehend in einem Wirthshause, zu Neufchateau, Aushülfe geleistet), eine ehrbare, züchtige Person, dabei derb, männisch, hässlich. St. Denis macht sie mit ihrer Mission bekannt. In einer Kirche findet sie die nöthige Rüstung. Als Reitthier stellt sich ihr ein geflügelter Esel. Mit dieser Ausstattung verfügt sie sich, in Geleit des auf einem Sonnenstrahle reitenden Heiligen, nach Tours zum Könige. Der lässt sie in Betreff ihres wichtigsten Erfordernisses durch eine gelehrte Commission prüfen, und sie bekommt das Patent. St. Denis bemüht sich, seine Auserwählte auch bei'm Feind in den Geruch der Heiligkeit zu bringen, und bedient sich dazu mit Erfolg eines unwissenden Benedictiners, des Bruders Lourdis, der seine Weihe im Palast der Dummheit erhält. Nun rückt die Jungfrau in's Feld, hat aber fortan mehr mit der Vertheidigung ihrer Grundeigenschaft, als des Vaterlandes, zu thun. Sie hält sich aber um so wackerer, je lüderlicher es um sie herum zugeht, und je weniger sie selbst von Stein ist. Sie liebt den Grafen Dunois, und er sie. Wer jedoch etwa aus der Ferne meinen sollte, ein gewöhnliches tête-à-tête zu sehen, der würde, bei näherer Untersuchung, zu seiner Beschämung finden, dass sie nur beisammen sind

> Pour se parler tous les deux de plus près
> De la patrie et de ses intérêts.

Sie bleibt ihrem Berufe treu bis zum Schlusse der Erzählung, wo sie nach einem entscheidenden Siege über die Engländer ihrem Herzen keinen Zwang mehr anzuthun braucht. Sie hat durchgehends einen starken Contrast an

Agnes Sorel, welche das Unglück hat, Ebendasselbe gründlich zu verlieren, was jene zum Wohle des Landes sich bewahrt. Diese gedoppelten Schicksale, die doch bei allem Gegensatze Vieles gemein (wie ohnediess vieles Gemeine) haben, werden vom Dichter auf's Mannigfaltigste und Abenteuerlichste variirt und mit verwandten Scenen verknüpft. Zu dem Personal stellt nicht bloss die Geschichte, sondern auch der Volksglaube, nicht bloss die Erde, sondern auch Himmel und Hölle, vor Allem aber die Phantasie und Malice des Dichters ihr Contingent.

Dieses Werk ist anerkanntermaassen eine der vorzüglichsten komischen Epopöen, die man in aller Litteratur besitzt, obgleich es, wenigstens nach meiner Erfahrung, dem allgemeinen Schicksale solcher Werke nicht entgeht, dass man sich glücklich schätzt, wenn man damit zu Ende gekommen ist. Der Dichter gibt sich alle ersinnliche Mühe, uns zu unterhalten, auch in den ernstern Partieen, wie er selbst sagt:

Si quelquesfois l'innocent (?) badinage
Vient en riant égayer mon ouvrage,
Quand il le faut, je suis très sérieux,
Mais je voudrais n'être point ennuyeux.

Es ist nur Schade, dass dieses ewige Unterhalten, verbunden mit der schlecht verhehlten Absichtlichkeit desselben, die entgegengesetzte Wirkung haben kann, und dass insbesondere der endlos ausgesponnene erotische Spass doch etwas zu Einfaches und Aermliches ist, um den Leser 21 Gesänge hindurch fesseln zu können. Ich will mich jedoch nur bei Einem Vorwurfe aufhalten, welcher in der Regel statt aller andern erhoben wird, am achtungswürdigsten von unserm Schiller in den bekannten Versen, nämlich dass Voltaire eine der reinsten Gestalten seiner vaterländischen und aller Geschichte in den Staub gezogen habe. Man würde sich in der That vergeblich auf den rein ästhetischen Boden zurückziehen und sagen, es sei bei einem Gedichte ganz gleichgültig, ob sein Stoff ein geschichtlicher oder ein ersonnener sei, der Leser habe sich einzig um die ihm vorliegende Gestaltung dieses Stoffes zu bekümmern, deren Schönheit von jenem Unterschied gar nicht berührt werde. Diess liesse sich hören, wenn die Phantasie eine besondere Abtheilung in un-

sern Bewusstsein, ein eigener Kunstsaal in unserm Kopfe wäre, so dass wir uns darin ergötzen könnten, unbekümmert darum, was nebenzu vorgeht. Sie ist aber vielmehr eine Erregung unseres gesammten Geisteslebens, wenn auch von einer bestimmten Stelle aus, und folglich darauf angewiesen, sich auf gutem Fuss mit diesem zu halten. Es wird uns mit der Pucelle keineswegs etwa bloss die sehr billige Zumuthung gemacht, Spass zu verstehen, zu unterscheiden zwischen Lachen und Verlachen: es wird uns mit satyrischer Absichtlichkeit, unter geflissentlicher Hinweisung auf die Geschichte angesonnen, uns ein Bild der Jungfrau gefallen zu lassen, neben welchem das echte gar nicht bestehen kann, in welches sich dieses gar nicht hinüberführen lässt, an welchem wir uns daher nur bei völligem Absehen von dem andern erfreuen können. Ich läugne nicht, dass solches Absehen bis zu einem gewissen Grade möglich ist, und lasse kraft dessen, aller gerechten Ausstellungen unbeschadet, das Voltaire'sche Werk als ein komisches Heldengedicht ersten Ranges gelten. Aber die Zumuthung der fraglichen Abstraction selbst ist der Fehler, wovon ich rede; vollkommen ist dieselbe doch nicht auszuführen, und der Dichter sollte uns den Zugang zu seinen Schöpfungen erleichtern, nicht erschweren. Ich möchte zwar keinem Menschenkinde ein unbedingtes Vorrecht gegen jede Art komischer Verwerthung zugestehen — der Ruhm eines Sokrates z. B. hat durch die Wolken des Aristophanes nicht die mindeste Verdunkelung erfahren —; wohl aber erheischt es der eigene, künstlerische, Vortheil des Dichters, dass er seine Komik möglichst eng an das im Leser schon vorhandene Bild der Person anschliesse, dass dieses Bild und dasjenige, welches er geben will, sich für die Phantasie mit Leichtigkeit einander decken, wie diess auch in dem so eben erwähnten antiken Beispiele ohne Zweifel der Fall war. Ein Dichter, der sich über diese Rücksichten hinwegsetzt, erreicht seinen Zweck nur etwa bei denjenigen Lesern, welche die fragliche Erinnerung oder Gesinnung nicht haben, verfehlt ihn aber bei denen, welche sie besitzen, und hat Unrecht, sich ihren Mangel zu Nutze zu machen bei denen, welche sie besitzen sollten. Der britische Dichter hat es mit dieser Gestalt zu keiner vollen

Kunstwirkung gebracht, weil er durch seine nationale Ueberlieferung zu sehr gebunden war; der Franzose darum nicht, weil er jeder volksthümlichen nicht nur, sondern auch jeder unbefangen geschichtlichen Erinnerung und rein menschlichen Antheilnahme in's Gesicht schlug. Wenn Voltaire in der Stimmung eines Theils seiner Zeit- und Volksgenossen kein Hinderniss seines Unterfangens sehen mochte, so hätte doch er, der gebildete, geistvolle und, was man auch sagen mag, grosse Mann nicht dieser Stimmung ein solches Opfer bringen sollen. Es ist, abgesehen von der Beziehung auf Andere, ein Mangel an Voltaire selbst, dass er auch in diesem Punkte ein gar so getreuer Sohn seiner Zeit war.

Doch eben hiermit ist dem Tadel bereits auch eine Schranke gesetzt, und je unumwundener ich ihn ausgesprochen, desto entschiedener habe ich ebendamit zugleich die Pflicht auf mich genommen, dasjenige anzuführen, was ihn zu mildern im Stande ist. Nicht bloss war die ganze Zeit zum Verständnisse und zur Würdigung einer solchen Erscheinung wie die Jungfrau wenig geneigt und fähig, und hatte man auch noch nicht eine so vollständige und genaue Kenntniss von ihr, als die seitherigen Forschungen gebracht haben, sondern es würde auch mit Unrecht gesagt werden, der Dichter sei mit Absicht auf die Herabwürdigung seiner Heldin ausgegangen. Er hat nicht nur anderwärts ihr Verdienst, wenn auch nur flüchtig, anerkannt, z. B. in der Henriade:

et toi brave Amazone,
La honte des Anglais et le soutien du trône,

sondern auch in der Pucelle fällt mehr nur durch die Umgebung der Jungfrau und die Lagen, in welche sie unwillkürlich geräth, als durch ihr eigenes Gebahren, ein ungünstiges Licht auf sie. Er will ihr in Bezug auf Charakter und Sittlichkeit nichts Ernstliches anhaben. Sie schreitet durch das Pack um sie herum nicht ohne verhältnissmässige Würde hin. Man hat kein Recht, die Satyre gegen die Hofleute und Pfaffen als einen Angriff auf die Jungfrau zu deuten. Es begreift sich wohl, dass die wirklich und absichtlich Getroffenen diess zweckmässig fanden: sie konnten so unter dem Schein einer ritterlichen Beschützung der Jungfrau für

das eigene Haus kämpfen; man begreift aber weniger, dass Unbetheiligte mit einstimmten. Zwar schon dadurch, dass die Jungfrau unter solche Leute gemengt ist, muss der Schein entstehen, dass manche der nach ihnen gezielten Geschosse auch die Unschuldige streifen oder treffen. Aber was der Dichter hierdurch verbrochen, das hat er einigermaassen wieder gut gemacht dadurch, dass das Ziel seiner Satyre doch keine andere Menschen, Einrichtungen und Vorstellungen sind, als solche, welche die Jungfrau in's Verderben gestürzt haben. Man kennt z. B. die schmähliche Rolle, welche die Universität Paris bei dem Verurtheilungsprocesse gespielt hat: nun so werden wir uns ja schon der armen Jeanne selbst wegen an dem Muthwillen erbauen, womit ihr Dichter jene Perrücken zerzaust:

> la Sorbonne antique,
> Séjour de noise, antre théologique.
> Où la Dispute et la Confusion
> Ont établi leur sacré domicile.
> Et dont jamais n'approcha la Raison —

ein Zauberpalast, wie die weitere Beschreibung lautet, dessen Herren die Imagination und der Galimatias sind, und welcher die Eigenschaft hat, dass alle Eintretende verrückt werden. Jeanne wäre auch gewiss nicht als Ketzerin verurtheilt worden, wenn es keine Ketzergerichte gegeben hätte: aber nicht leicht ein anderer einzelner Mann hat mehr dazu beigetragen, dass solche nicht wiederkehren können — wenigstens nicht in dieser furchtbaren brennenden Form — als der Dichter der Pucelle, welchem man nie vergessen soll, dass er zugleich der ruhmvolle Vertheidiger des Jean Calas ist. Derselbe Geist, welcher noch vor 100 Jahren den Kaufmann von Toulouse auf das Rad brachte, war es, welcher 300 und etliche Jahre vorher das Bauernmädchen von Domremy an den Feuerpfahl gebunden hatte. Und wenn man ebendarum sagen kann, dass es dem Manne, welcher die Revision des Einen Processes bewirkte, sehr wohl angestanden haben würde, auch die des andern vorzunehmen oder anzuregen — was damals zwar längst nicht mehr im strafrechtlichen, aber im geschichtlichen Sinne nöthig war — so hat Voltaire in der That auch die letztere Revision vorbereiten helfen; nicht bloss

durch das zweideutige Verdienst, dass er das Bedürfniss nach einem bessern Denkmal der Heldin, als das ihr von ihm gesetzte, weckte, sondern auch durch die Wegräumung so mancher Vorurtheile, welche der geschichtlichen Erkenntniss hinderlich waren. Ia, es ist nicht, wie es nach dem Vorstehenden scheinen könnte, bloss eine zufällig gemeinsame Gegnerschaft, was Jeanne und ihren Dichter verbündet: es ist auch in der Gesinnung Beider etwas Verwandtes. Die Gerichte, die man gegen 1430 bei der Dorfkirche von Domremy hatte, und die Witze, die man gegen 1730 in den Pariser Salons riss, mögen noch so wenig mit einander gemein haben, in Einem treffen die mittelalterliche Seherin und der Heros der Aufklärung doch zusammen: in dem Gegensatze lebendigen Geistes gegen blosse Satzung und Gewaltherrschaft. Sogar das, was uns Kinder des acht- und neunzehnten Jahrhunderts bei Jeanne am fremdesten anmuthet, ihr Glaube an ihre Visionen, an welchem sie noch vor dem Gerichte so standhaft festhielt, ist (vgl. Hase, Die Jungfrau von Orleans, 2. Aufl., S. 70 f.) eigentlich, nur in mittelalterlicher Form, individuelle Glaubensfreiheit gegenüber kirchlicher Autorität, eigene Ueberzeugung gegenüber einer vom Priester entlehnten, eigenes Sehen gegenüber blindem Glauben, obgleich diesem allerdings nicht das visionäre, sondern nur das eigentliche Sehen, das mit den Sinnen und dem Verstande, gerade gegenüber liegt. Wenn endlich der Dichter insbesondere vom französisch nationalen Standpunkte aus billig angefochten werden kann, so war er dafür wenigstens auch kein Chauvinist, sondern, was wir Andern ungleich liebenswürdiger finden, Kosmopolit. Auch so aber hat er der Jungfrau lange nicht so übel mitgespielt, als diejenigen ihrer Landsleute, welche die Schuld an ihrem Tode tragen. Man sagt gewöhnlich schlechtweg, sie sei von den Engländern verbrannt worden. Aber diess geschah erst, nachdem ihre eigenen Landsleute sie an den Scheiterhaufen geführt hatten. Die Pariser Universität schürte das Feuer schon, als Jeanne noch in den Händen des Herzogs von Burgund war; das Capitel von Rouen war es, welches dem Pierre Cauchon, Bischof von Beauvais, die zur Führung des Processes gegen sie nöthige Vollmacht ertheilte; das ganze geistliche

Gericht, welches sie dem Henker überantwortete — eine eigentliche, weltliche, Verurtheilung fand nicht statt — bestand aus Franzosen; und Jeanne's eigener, ihr zum höchsten Danke verpflichteter König hat zu ihrer Rettung etwas Wirksames zwar vielleicht nicht thun können, aber zu thun auch nicht versucht. Auch sogar in poetischer Hinsicht ist es ja erst das „für das Hohe, Herrliche entglühende Herz“ eines deutschen Dichters gewesen, welchem die französische Nationalheldin ihre zweite Wiederherstellung verdankt.

Ein sich für das Vaterland opferndes Heldenmädchen war fast schon von Haus aus ein Schiller'scher Stoff. Dass es nicht das eigene Vaterland des Dichters, sondern vielmehr ein Land galt, woher dem seinigen höchste Gefahr drohte, konnte ihn bei seiner, trotz Voltaire, gleichfalls weltbürgerlichen Gesinnung nicht abschrecken. Man kann auch nicht einmal sagen, er habe in erster Linie seinen Landsleuten ein gutes Beispiel an dem fremden Volke geben wollen. Gewiss zwar hat das Stück, diese schöne Verlebendigung des Wortes:

Nichtswürdig ist die Nation, die nicht
Ihr Alles freudig setzt an ihre Ehre,

auch in dieser Richtung vortrefflich gewirkt; und es ist bezeichnend für Personen, Zustände und Zeiten, dass ein Dichter zur Belebung des Nationalgefühles seines Volkes eben dadurch beitrug, dass er eine Rettung der Nationalheldin des fremden und feindlichen Volkes gegen einen Dichter des letztern schrieb. Aber Nichts spricht dafür, dass Schiller eben um jener Wirkung willen den Stoff gewählt und auf die vorliegende Art behandelt habe. Es bestimmte ihn dazu gewiss, ausser dem specifisch künstlerischen Interesse, vor Allem die rein menschliche Antheilnahme an der Misshandelten. Neben der Voltaire'schen Pucelle scheint das Geschichtswerk de l'Averdy's, eilf Jahre vor unserer Tragödie erschienen, die hauptsächlichste Anregung und zugleich Hülfe für Schiller gebildet zu haben; es lag ihm darin bereits ein treues und ausgeführtes Bild der Heldin vor. Dazu kamen die romantischen Neigungen der Zeit, welchen dieser Stoff so reiche Nahrung versprach, und vielleicht auch ein Reiz, mit dem Dichter Heinrich's VI. zu wetteifern; der deutsche Dich-

ter würde ja hiermit wirklich nicht unglücklich einen Stoff herausgefunden haben, in dessen Bearbeitung er sich recht wohl mit dem englischen messen konnte. Er begann sein Werk im Sommer 1800, herkommend von der Maria Stuart, und vollendete es im darauf folgenden Frühjahr, um dann zu der Braut von Messina überzugehen; die Vorgängerin und die Nachfolgerin schicken sich als solche gut zu unserer Jungfrau. Goethe und Carl August nahmen das Werk sehr günstig auf, der Letztere, obgleich er wegen Voltaire an dem Gelingen gezweifelt hatte und gegen die Aufführung Bedenken hegte. Doch erfolgte eine solche mit grosser Wirkung noch im selben Jahre in Leipzig, wo die begeisterten Zuschauer ihren Dank dem Dichter persönlich darbringen konnten; bald auch auf andern Bühnen, auch der von Weimar.

Johanna ist bei Schiller vor Allem wieder, wofür sie von sich selbst und ihrem Volke gehalten wurde, ein von Gott zur Rettung ihres Landes bestimmtes Werkzeug. Sie selbst schildert ihre Berufung, wo sie am einlässlichsten und gleichsam officiell darüber Auskunft gibt, bei ihrer ersten Erscheinung am Hof, als eine durch die Mutter Gottes, bei der vor dem Dorfe stehenden heiligen Eiche, an sie gelangte. In die letztere nämlich hat Schiller den aus der Lebensgeschichte der Jungfrau bekannten Schönmai oder Feenbaum, eine alte Buche, verwandelt. Er that diess wohl aus Vorliebe für die deutsche Eiche, vermuthlich aber auch in Erinnerung an Dodona, sowie an den Bois-chesnu, das Eichenholz, welches von der väterlichen Wohnung des Mädchens aus sichtbar war und zur Anwendung einer dem Zauberer Merlin zugeschriebenen Weissagung (die freilich vielmehr von einem Bois-chenu, d. h. einem Grauholz, redet) auf die Jungfrau Anlass gab. Gott und Maria bleiben ihr denn auch auf ihrer fernern Bahn zur Seite. Auch andere, nicht näher bezeichnete, Heilige stehen ihr bei; auf die Frage Raimond's:

> Und diese Wunder,
> Ihr hättet sie vollbracht mit Gottes Kraft
> Und seiner Heiligen?

antwortet sie: Mit welcher sonst? Oefter drückt sie sich auch so aus: sie thue oder spreche, wie „der Geist“ sie treibe. Die höhere Unterstützung zeigt sich am überzeugendsten in

den Wundern, deren Gegenstand sie ist und die sie verrichtet, sowie in ihren Weissagungen. Von Anfang bis zum Ende ihrer Laufbahn sind übernatürliche Mächte um sie besorgt, von dem geheimnissvollen Helme an, der sie „so kriegerisch beseelt,“ bis zu dem „rosigen Schein“, der ihren Tod verklärt; auch die Hölle, durch die Erscheinung des schwarzen Ritters, macht sich mit ihr zu schaffen. Sie selbst thut eigentliche Wunder; alle ihre Thaten sind in diesem Lichte dargestellt, und es finden sich darunter solche, die jeder natürlichen Erklärung spotten würden, wie das Zerreissen der centnerschweren Fesseln. Sie besitzt auch ein wunderbares Wissen: sie sieht voraus, dass sie nicht heimkehren wird; sie weiss in Chinon den in Orleans erfolgten Tod des britischen Feldherrn Salisbury, ohne dass sie davon ordentlich benachrichtigt worden wäre; sie kennt den Auftrag eines feindlichen Herolds, bevor dieser sich desselben entledigt hat; sie weissagt, trotz Macbeth'schen Hexen, den Herrschern von Frankreich und Burgund die Zukunft ihrer Häuser; sie sieht die Entdeckung America's und die französische Revolution — doch, zum Glück für sie, nicht mehr Waterloo — voraus. Ihre Vaterlandsliebe ist, wie es geschichtlich der Fall war, wesentlich zugleich Anhänglichkeit an den „eingebornen Herrn“, der seinerseits edel genug gehalten ist, um ihr als ein nicht unwürdiger Vertreter des „Königs, der nie stirbt“ erscheinen zu können. Als Fürst und Krieger schwach, ist er durch persönliche Liebenswürdigkeit und einen idealen Sinn gehoben, der ihn den Ausspruch thun lässt:

> Es soll der Sänger mit dem König gehen,
> Sie beide wohnen auf der Menschheit Höhen!

Und dann hat er doch auch Muth genug, den Herzog von Burgund zum Zweikampfe zu fordern. Seine Weiberliebe ist auf die Eine Agnes Sorel beschränkt, die edel und vaterländisch denkt. Dieses Verhältniss dient nebenbei dazu, den Gedanken an die Möglichkeit eines solchen zwischen dem liebenswürdigen Fürsten und der ihm so ergebenen Johanna ferner zu rücken, als er sonst läge, besonders wenn man von Shakespeare und Voltaire kommt; jene treue Liebe ist für alle daherigen Vermuthungen ein Blitzableiter. Johanna erscheint aber auch schon bei'm ersten Blicke aller Liebe um

so unzugänglicher, je mehr sie durch ihr kriegerisches Wesen ihr Geschlecht verläugnet, indem sie sogar eigenhändig tödtet. Hinwieder zeigt sie sich dann aber weiblicher, als man erwartet, indem sie, nach Abweisung der Bewerbungen eines Dunois und La Hire, plötzlich von Liebe zu Lionel ergriffen wird. Ein Zug, der die Bestimmung hat und erfüllt, das Schicksal der Heldin dramatisch und tragisch zu gestalten. Denn das Gelingen ihrer Sendung ist, wie ihr ausdrücklich eingeschärft worden, an die Bewahrung der Jungfräulichkeit geknüpft. Sie geräth daher durch ihre Liebe in einen innern Zwiespalt, woraus sie sich wieder zu befreien hat, die Liebe zum Manne der zum Vaterlande und die Erde dem Himmel opfernd, um schliesslich mit sich und den Ihrigen versöhnt auf dem Schlachtfelde zu fallen.

Wir werden unsere Beurtheilung dieser Schiller'schen Jungfrau um so passender an eine Vergleichung derselben mit der geschichtlichen anknüpfen, je besser der Dichter diese in den entscheidenden Grundzügen gekannt hat, je mehr also hier die Quelle der Dichtung mit der Geschichte selber zusammenfällt. Natürlich aber handelt es sich auch hier nicht darum, den Werth der Dichtung nach dem Grade ihrer Uebereinstimmung mit der Geschichte zu messen, sondern um die Frage, ob und wie weit es dem Dichter gelungen sei, aus der Geschichte ein Kunstwerk zu formen. Wenn bei Shakespeare und Voltaire die Abweichung vom Thatsächlichen eine so durchgreifende ist, dass daneben die Verschiedenheiten des Einzelnen kaum in Betracht kommen, so verhält es sich in dieser Hinsicht bei Schiller anders. Hier ist vor Allem in Bezug auf den Charakter und die Gesinnung der Heldin die geschichtliche Treue wenigstens insoweit beobachtet, dass auch im Gedichte kein Zweifel an der Reinheit und Hoheit ihres Wesens gelassen ist. Dennoch hat auch Schiller bedeutende Aenderungen mit dem Geschichtlichen vorgenommen.

Vorerst die Wunder in unserm Drama gehen weit über das mit Glaubwürdigkeit Ueberlieferte hinaus. Es könnte zwar scheinen, Schiller habe sich in diesem Punkte nicht anders als Shakespeare verhalten, nur dass er der französischen Version der volksthümlichen Auffassung folgte. Allein wenn zwei Dichter in verschiedenen Zeitaltern dasselbe thun,

so ist es nicht dasselbe. Ein anderes Ansehen hat eine übernatürliche Heldin vor —, ein anderes hat eine solche nach Voltaire und dem achtzehnten Jahrhundert. Die Volksansicht, bei welcher Shakespeare blieb, war eine zu seiner Zeit noch lebendige: von der Zeit Schiller's lässt sich diess nicht sagen, und es fehlt viel daran, dass er in seinen Zuschauern und in sich selbst den alten Glauben auch nur für den künstlerischen Zweck genügend zu erneuern gewusst hätte. Die Künstlichkeit kommt eben in jener so offenbar gesuchten Ueberbietung der hergebrachten Erzählungen zum Vorschein, welche doppelt grell hervorsticht neben Inconsequenzen wie diese, dass neben Gott und der Jungfrau mehrmals von Göttern die Rede ist; sogar Johanna sagt:

Mich treibt die Götterstimme,

und:

Ohne Götter fällt kein Haar
Vom Haupt des Menschen.

Umgekehrt hat Schiller seiner Jungfrau in anderer Hinsicht mehr Natürlichkeit verliehen, als ihr in der Geschichte zukam, nämlich Liebe, und es ist merkwürdig, dass er so wenig als Voltaire diesen Zug hat entbehren können. Sein Werk ist wirklich dadurch dramatischer, ja überhaupt erst dramatisch geworden. Eine gottgesandte Patriotin ist an sich ein undramatisches Wesen. Einen dramatischen Helden wollen wir im Conflict sehen mit Mächten, die ihm einigermaassen gewachsen sind; und wir wollen die Thaten desselben seinem eigenen Innern, nicht blosser Eingebung und Ueberwältigung entspringen, wir wollen ihn selbstständig mit sich zu Rathe gehen und sich entschliessen, und ihn die Folgen seines Handelns mit Grund auf sich nehmen sehen. Zwar lässt der Dichter den Auftrag an die Jungfrau erst gelangen, nachdem sie inbrünstig die Himmelskönigin um Rettung des Landes angefleht hat; aber immer noch ruft sie aus:

Ach, es war nicht meine Wahl!

Mit Recht hat Schiller sie nun doch wenigstens auf anderem Gebiete eine Wahl treffen lassen — die eines Geliebten. Es war damit auch sofort ein bedeutender dramatischer Conflict gegeben. In Betreff eines solchen war für unsern Dichter bei seiner idealen Grundauffassung die Hauptschwierigkeit

diese, der menschlichen, ja übermenschlichen Grösse der Heldin Nichts zu vergeben. Durch die blosse, wenn auch noch so rücksichtslose, Hingabe an ihre Sendung kann, bei der Göttlichkeit der letztern, die Jungfrau nicht in Einseitigkeit oder gar Schuld gerathen, geschweige dass bei der von der himmlischen Macht Beschützten ein rein unverdientes Unglück erträglich oder auch nur begreiflich wäre. Sie darf aber, wenn die Einheit des Stückes erhalten bleiben soll, auch nicht s. z. s. neben ihrer Sendung vorbei sich vergehen. Sie muss irgendwie dieser selbst untreu werden. Hinwieder aber soll der Kern ihres Wesens unversehrt bleiben; deshalb darf der Abfall nur ein vorübergehender sein, gleichsam nur dazu bestimmt, einer neuen selbstbewusstern, freiern Hingabe an den Beruf Platz zu machen und so dem ursprünglich fremden Antriebe wenigstens nachträglich die Form des eigenen Entschlusses zu geben. Am besten wird es in dieser Rücksicht sein, wenn es gar nicht zu einer eigentlichen, directen, Verläugnung der Aufgabe, sondern nur zu einem sonstwie sich ergebenden, unwillkürlichen, augenblicklichen und überhaupt möglichst entschuldbaren Widerstreite mit derselben kommt. In allen diesen Beziehungen wird sich nun wirklich gegen das Sichverlieben der Jungfrau Nichts einwenden lassen. Selbst die Plötzlichkeit desselben wird zum Theil gerade durch das straff angespannte und noch eben erst im Ringkampfe mit Lionel geübte Heldenthum erklärlicher. Diese Plötzlichkeit macht die Verirrung auch entschuldbarer. Ferner haben ihr kurz vorher, als Dunois und La Hire um sie warben, selbst der König und der Erzbischof das Heirathen empfohlen, freilich etwas wunderlich, da sie die Verpflichtung der Jungfrau kannten. Des Letztern ungeachtet werden auch die Zuschauer geschwind bei der Hand sein, sie gegen ihre eigene Selbstverurtheilung in Schutz zu nehmen. Sie fragt:

Bin ich strafbar, weil ich menschlich war?

und die Antwort eines aufgeklärten Parterre wird sehr beruhigend lauten. Wenn sie endlich zu sich sagt:

Mit deinem Blick fing dein Verbrechen an,
Unglückliche! Ein blindes Werkzeug fordert Gott;

Mit blinden Augen musstest du's vollbringen!
Sobald du sahst, verliess dich Gottes Schild.
Ergriffen dich der Hölle Schlingen!

so werden wir alle wenig Lust spüren, einem blinden Gehorsam gegen eine sehende Liebe das Wort zu reden. Allein die Tragödie selbst nöthigt uns zu einem andern Urtheil. Bei dieser Jungfrau hat das Sichverlieben eine andere Bedeutung, als bei der ersten besten. Sie hat der Liebe abgesagt und ist überzeugt, dass an der Treue gegen dieses Gelübde das Wohl des Landes hängt. Sie kann sich daher auf jene Frage letztlich nur die Antwort geben: allerdings bin ich strafbar, weil ich menschlich war, denn ich habe mehr als menschlich sein sollen und wollen. Auch unser Dichter hat vorher sein Mögliches gethan, uns für das Gelübde seiner Heldin zu begeistern; es wäre nun doch, sogar für eine „romantische Tragödie", gar zu romantisch, wenn wir uns diess bei der ersten Versuchung der Jungfrau aus dem Sinne schlagen und mit ihrer Liebe ebenso wie mit derjenigen irgend einer Lustspielfigur sympathisiren sollten, wie es ja auch vom Dichter gar nicht gemeint ist. Wir werden freilich stark dazu eingeladen, wenn wir sogar den Erzbischof nicht etwa bloss sagen hören:

Dem Mann zur liebenden Gefährtin ist
Das Weib geboren,

sondern auch:

wenn sie der Natur
Gehorcht, dient sie am würdigsten dem Himmel!

Aber das Letztere ist doch im Munde eines Erzbischofs eine unerhörte Rede, geeignet, die arme Johanna zur Verzweiflung zu bringen; und es kann leicht eine entsprechende Verwirrung auch im Zuschauer entstehen, der s. z. s. ebenfalls ein Gelübde geschworen hat, nämlich das, für die Dauer des Stückes gut mittelalterlich zu fühlen. Gelingt ihm dieses — dem naturverehrenden Erzbischof zum Trotz — so wird er mit alle dem vorhin Angeführten das plötzliche Sichverlieben der Jungfrau, noch dazu in einen ihr bisher persönlich Unbekannten, kaum begreiflich finden. Sie fällt damit ebenso aus ihrer Rolle, wie wir diess von der geschichtlichen Jungfrau sagen würden, wenn sich der Zug in den Acten fände.

Es bleibt also zwar dabei, dass Johanna erst durch ihre Liebe dramatisch wird; aber ebenso gewiss ist, dass sie so viel, als sie dadurch an Lebendigkeit und Bewegung gewinnt, an innerer Einheit verliert, dass die Folgerichtigkeit des Charakters dem Bedürfnisse der Handlung geopfert ist.

Johanna verletzt durch ihre Liebe sogar ein zwiefaches Gelübde, nämlich auch das, keinen Feind zu schonen. Die Schiller'sche Jungfrau stimmt überhaupt mit der Voltaire'schen, im Gegensatze zur geschichtlichen, auch darin überein, dass sie mit dem Schwerte drein schlägt und tödtet. Diess hat, ästhetisch betrachtet, das Gute, dass die Heldin sich hiermit auch zeigt als solche, was sie zwar geschichtlich schon als Führerin und Fahnenträgerin hinreichend that, aber allerdings für die Phantasie nicht überzeugender thun kann, als auf jene Art. Auch die angefochtene Scene mit Montgomery hat hierin ihre Berechtigung, wenn gleich nicht von Seiten der episch breiten Ausführung. Aber unser ganzes Bild der Jungfrau ist durch diesen Zug wesentlich verändert, und das doch auch von Schiller beibehaltene friedfertige, liebliche, kindliche Wesen derselben will zu dem Schlachten wenig passen. Das Letztere hat auch zu dem Sichverlieben ein eigenthümliches Verhältniss: einerseits kann man bei einer solchen Tapfern die unzeitige Liebe doppelt überflüssig finden; andererseits ist nicht zu verkennen, dass eine um das Leben ringende und dann den Feind aus Liebe verschonende Heldin sich besser ausnimmt, als wenn sie sich von ihrem Rosse herab, die Fahne und ein Paradeschwert in der Hand, den Liebsten erkieste. Schiller hat es angemessen gefunden, diese Zweiseitigkeit seiner Heldin auch in ihrer Kleidung auszudrücken: er lässt sie Helm und Brustharnisch, sonst aber weibliche Kleidung tragen.

Von den übrigen, verhältnissmässig untergeordneten, Aenderungen, die der Dichter mit seinem Stoffe vorgenommen hat, erwähne ich vorerst, im nächsten Anschlusse an das zuletzt Besprochene, eine die Herkunft und Jugendgeschichte des Mädchens betreffende. In der Wirklichkeit die Tochter eines einfachen Bauern, von Holinshed zu der eines ärmlichen Hirten, von Voltaire gar zu einem Pfaffenkinde degradirt, ist sie von Schiller zur Tochter eines „reichen Landmanns" befördert

und —, wie übrigens schon zu Lebzeiten und nicht ohne Anknüpfung an Thatsächliches — zur Schäferin idealisirt und idyllisirt. Bei Schiller dient dieser Zug hauptsächlich als Contrast gegen die Kriegerin. Wäre sie eine arme abgehärtete Landarbeiterin gewesen, so erschiene ihr Uebergang zu dem rauhen Kriegshandwerke nicht in dem besondern Lichte, als wenn sie vorher eine mit der Noth des Daseins unbekannte „zarte Jungfrau" war. Zwar verliert derselbe dadurch nun auch wieder Etwas an Wahrscheinlichkeit; der Dichter lässt aber zum Ersatz auch schon die zarte Schäferin ein „männlich Herz" zeigen, nicht bloss gegen den armen Raimond, sondern auch gegenüber dem Tigerwolf, aus dessen Rachen sie ein Lamm errettet, wie nachher Frankreich aus dem des englischen Löwen. Bei der unväterlichen Rolle, welche dem alten Thibaut für die spätere Zeit zugedacht war, bei dem finstern Argwohn, womit er die Tochter schon daheim kränkt, war sein Reichthum zugleich ein erwünschter Gegenstand, um daran zu zeigen, dass der Mann doch kein gewöhnlicher niedrig gesinnter Bauer sei, dessen Fluch keinen Eindruck hätte machen können: er gibt eine seiner Töchter einem armen Freier. Das Stück eröffnet sich nämlich damit, dass der Alte seine drei Töchter verheirathen will und nur bei der jüngsten, Johanna, auf Widerstand stösst, welches Letztere geschichtlich ist. Dieser Anfang erinnert von Weitem an die grosse Eingangsscene im König Lear, während für den Traum, worin Thibaut die künftige Herrlichkeit seiner jüngsten Tochter voraussieht, die Träume Joseph's von den Garben und Sternen benutzt scheinen. — Nicht unpassend ist sodann an die Stelle der Engel und Heiligen, welche der geschichtlichen Jungfrau ihre Berufung ankündigen, nach dem Vorgange Shakespeare's die Maria gesetzt. Diese taugte dazu nicht bloss durch ihre Einzigkeit, ihre höhere Stellung und grössere Bekanntheit besser, sondern auch als die vorzugsweise so heissende heilige Jungfrau. Wie Johanna ihr in dieser Eigenschaft getreulich nachfolgt, so ist hinwieder Maria artig genug, ihrem Schützling als Schäferin zu erscheinen — etwa wie zwei Monarchen, jeder in der Uniform des andern sich begrüssend. Es passt dazu auch jene von Schiller anderweitig (Act I, Scene 4) verwendete Weissagung

von einer rettenden Jungfrau. „Frankreich“ — so hiess es bei'm Auftreten der Heldin, in Modernisirung der alten Gegenüberstellung von Eva und Maria — „wird durch ein Weib [die Königin Isabeau] zu Grunde gerichtet und durch eine Jungfrau von den Marken Lothringens wieder hergestellt werden.“ — Die Einführung Johanna's bei dem Könige hat in unserer Tragödie das Besondere, dass die Heldin bereits durch einen errungenen Sieg beglaubigt ist. Ein sehr glücklicher Zug; es waren dadurch mit Einem Schlage die Erwägungen, welche geschichtlich der Zulassung des Mädchens bei Hofe vorausgingen, sowie die nachherigen Prüfungen derselben auf eine dramatisch und scenisch weit brauchbarere Art ersetzt. Sogar geschichtlich hatte die Jungfrau zwar noch nicht einen Sieg errungen, aber, was als Acquivalent gelten konnte, die gefährdete Reise von Vaucouleurs nach Chinon bestanden, und vorher alle die grossen Schwierigkeiten, welche ihr in der Heimat entgegentraten, überwunden. Auch dem Hauptmann Baudricourt von Vaucouleurs, welcher sie nach anfänglichem Widerstande doch endlich hatte ziehen lassen, hat unser Dichter ein Denkmal gesetzt, indem er ihn zum Anführer des kleinen Zuzugs machte, womit sie jenen Sieg erkämpft. Endlich ist mit der „aus der Tiefe des Gehölzes“ plötzlich hervortretenden Jungfrau die bereits erwähnte Weissagung vom Eichenholze hübsch verwerthet. — Der Scene, wo Johanna den Herzog von Burgund auf die französische Seite herüberzieht, liegt geschichtlich wenigstens so viel zu Grunde, dass sie ihn durch einen Brief zu gewinnen suchte, und er nach ihrem von ihm mitverschuldeten Tode wirklich herübertrat. Poetisch wichtiger ist es, dass wir hier die Jungfrau die Macht ihrer Persönlichkeit an einem Feinde nicht bloss mit dem Schwerte, sondern auch mit dem Worte und als Friedensstifterin erproben sehen. Die Scene hat auch einen guten Contrast an der vorangegangenen, von der Königin Isabeau bewirkten, flüchtigen Versöhnung des Herzogs mit den Engländern. — Minder können wir uns in den gar zu leichthin ausbrechenden Unglauben der Franzosen an ihre Retterin und die ebenso geschwinde Wiederbeseitigung desselben finden. Sonst ist es schon des Contrastes wegen ganz passend, dass die Beschuldigung der Hexerei im Stücke

11*

selbst an sie tritt, und am wirksamsten geschieht es, wenn die Anklage aus dem eigenen Lager, aus dem eigenen Hause, aus dem Munde des Vaters kommt. — Man mag in diesen Scenen einen kleinen Ersatz für den Wegfall des in Rouen Geschehenen sehen. Wenn aber auch den Process in seiner äussern Form, so werden wir uns doch den Hergang im Allgemeinen und sein Endergebniss nicht so bereitwillig nehmen lassen, so grosse Freiheit man auch begreiflich dem dramatischen Dichter in solchen Dingen einräumen muss. Die Liebesverwicklung hätte darum doch beibehalten und den Leiden der Gefangenen eine innere Beziehung auf jene gegeben werden können — mit einem entfernten Nachklange an Maria Stuart. Die Gefangene, der Bischof von Beauvais, der Regent Bedford und seine Gemahlin, einige Intriguanten und Dummköpfe, einige Knechtsseelen und Fanatiker, endlich dieser oder jener Wohlgesinnte — aus solchem Personal würde sich sicherlich Etwas haben machen lassen. Kurz, man wird nach Durchlesung der Processacten sich nicht bedenken, das Urtheil A. W. Schlegel's zu unterschreiben: „Das wahre schmachvolle Märtyrerthum der verrathenen und verlassenen Heldin würde uns tiefer erschüttert haben, als das rosenfarb erheiterte, welches Schiller im Widerspruch mit der Geschichte ihr andichtet.“ Man wirft vielleicht ein, eine Tragödie habe nicht bloss zu erschüttern, sondern auch für einen versöhnenden Abschluss der Begebenheit zu sorgen. Doch nicht auf Kosten der Erschütterung, ihrer Tiefe und Stärke; und immerhin konnte der Dichter am Schlusse den Triumph der von der Heldin vertretenen Sache in sichere und nahe Aussicht stellen, die Verurtheilte als geistige Besiegerin ihrer Richter zeigen, und das Urtheil der Nachwelt schon bei ihrem Tode laut werden lassen, wie auch geschichtlich manche bei der Hinrichtung Anwesende Schmerz und Reue äusserten, und man (worauf auch bei Schiller eine Anspielung, Prolog Scene 3) eine weisse Taube aus den Flammen wollte aufsteigen sehen. Uebrigens ist der Tragiker nicht verbunden, jedes seiner Werke in einem solchen versöhnenden Sinne abzuschliessen, er kann recht wohl auch eine Begebenheit so einrichten, dass wir daran die volle Herbheit des Menschenlooses zu fühlen bekommen. Manche der grössten Tragödien

aller Zeiten werden missdeutet, wenn man ihnen eine andere Absicht unterlegt.

Ich werfe zum Schlusse noch einen vergleichenden Blick auf die drei Dichterwerke, und mache vorerst auf einige merkwürdige Uebereinstimmungen zwischen Schiller und seinen Vorgängern aufmerksam. Die allen Dreien gemeinsame Abweichung von der Geschichte, dass sie die Jungfrau Liebe fühlen und das Schwert gebrauchen lassen, ist schon erwähnt. Von Shakespeare im Besondern dann wird Schiller die Anregung zu der Scene mit dem Herzog von Burgund und zu den Talbot-Scenen, sowie zu der dem Vater Johanna's zugetheilten Rolle empfangen haben. Möglicherweise trägt auch an dem Spuke mit dem schwarzen Ritter der englische Dichter eine entfernte Schuld. Nämlich als bei diesem ein Freund Talbot's an dessen Leiche klagt und dabei verächtliche Reden gegen die Franzen führt, sagt die Jungfrau:

> Der aufgeschoss'ne Fremdling, denk' ich, ist
> Des alten Talbot's Geist, wie spräch' er sonst
> Mit so gebieterischem, stolzen Sinn?

Ferner tröstet der versöhnte Herzog von Burgund seinen König über neue von den Engländern drohende Gefahr mit den Worten:

> Des Talbot Geist, vertrau' ich, ist nicht dort;
> Ihr dürft nicht fürchten, Herr, denn er ist fort.

Auch aus dem Voltaire'schen Werke scheinen Einzelheiten in das Schiller'sche herübergeflossen zu sein. Ich will nicht solche Kleinigkeiten betonen, wie dass die Jungfrau, welche dort öfter das Palladium genannt wird, auch in dert Tragödie einmal so heisst. Aber Voltaire lässt z. B. den St. Denis, nachdem derselbe im französischen Kriegsrathe seinen Plan mit der Jungfrau angekündigt hat, folgende Antwort erhalten:

> Un pucelage est une arme inutile,
> Pourquoi d'ailleurs le prendre en ce pays?
> Vous en avez tant dans le paradis.

Die Schiller'sche Johanna findet diess sehr gut gesagt; wenigstens macht sie davon Gebrauch, indem sie, zur Zeit

ihrer höchsten Bedrängniss, der Himmelskönigin zu bemerken wagt:

> Willst du deine Macht verkünden,
> Wähle sie, die, frei von Sünden,
> Stehn in deinem ew'gen Haus;
> Deine Geister sende aus.

Ferner die Bewerbung des Grafen Dunois um Johanna erscheint als eine Idealisirung des Liebesverhältnisses zwischen Beiden bei Voltaire, welcher seinerseits dasselbe dem Chapelain entnahm. Natürlich aber sind diese Uebereinstimmungen etwas nur Vereinzeltes; in der Grundstimmung kommen die beiden Werke dadurch einander nicht näher: der deutsche Dichter legt einmal geradezu seiner Johanna eine Aeusserung in den Mund, die zum Theil wörtlich mit den bekannten gegen die Pucelle gerichteten Versen („Es liebt die Welt das Strahlende zu schwärzen und das Erhabne in den Staub zu ziehn") übereinstimmt:

> Dauphin! bist du der göttlichen Erscheinung
> Schon müde, dass du ihr Gefäss zerstören,
> Die reine Jungfrau, die dir Gott gesendet,
> Herab willst ziehn in den gemeinen Staub?

Endlich aber die grosse Frage: welchem unter den drei Dichtern sollen wir die Palme reichen? — wenn wir uns nämlich zu der Einbildung versteigen wollen, dass wir zum Preisgerichte bestellt seien. Eine ganz einfache Stufenfolge wird sich kaum aufstellen lassen. Es kommt vor Allem darauf an, ob wir die Dichtungen rein als Kunstwerke oder nach dieser oder jener andern Bedeutung, die ihnen gleichfalls zukommt, in Betracht ziehen. Was die, hier allerdings gar nicht in erster Linie stehende, geschichtliche Treue, betrifft, so ist diese unstreitig, trotz aller erwähnten Abweichungen von den Berichten, bei der Schiller'schen Jungfrau am grössten. Zwar auch das Shakespeare'sche Werk macht in gewisser Hinsicht einen geschichtlichen Eindruck: erstlich sofern es den allgemeinen Ton der Zeit, in welcher die Handlung vorgeht, wiedergibt; zweitens sofern es eine Ansicht von geschichtlicher Bedeutung, diejenige, welcher die Heldin selbst zum Opfer gefallen ist, vertritt; in diesen zwei Beziehungen hat das englische Werk einen höhern Anspruch auf Geschicht-

lichkeit, als das deutsche mit seiner romantischen Mittelstellung zwischen dem fünfzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Anders urtheilen wir in Bezug auf die von dem deutschen Dichter ungleich richtiger erfasste innerste Persönlichkeit der Jungfrau. Wir können ferner die drei Werke, immer noch absehend von ihrem specifisch künstlerischen Charakter, in allgemein culturhistorischer Hinsicht mit einander vergleichen. Da ist nun dem Voltaire'schen keines der beiden andern an Wirkung gleichgekommen. Das Shakespeare'sche nicht, weil es doch nur eine alte nationale Erinnerung, mit einer nicht weit über den nächsten Bühneneffect hinaus reichenden Wirkung, auffrischte. Die Schiller'sche Tragödie enthält bei allem Eindrucke, den sie auf die Mit- und Nachwelt gemacht hat, und den sie noch heutiges Tages zu machen fähig ist, doch, wie wir gesehen haben, zu verschiedenartige Elemente in sich, als dass diess nicht ihrem Erfolge etwas im Wege stehen müsste. Auch ist derselbe wohl wesentlich auf unser deutsches Publicum beschränkt geblieben, während sich die Voltaire'sche Pucelle auch in dieser Beziehung gemeiner machte. Die culturhistorische Wirkung ist jedoch nicht ohne Weiteres dem culturhistorischen Werthe gleichzusetzen. In specifisch künstlerischer Hinsicht müssen wir den Franzosen loben, dass er den Stoff episch behandelt hat, und ferner anerkennen, dass sein Werk ein verhältnissmässig bedeutenderes Exemplar seiner Gattung ist, als die beiden andern von der ihrigen. Dagegen ist es ein unzweifelhafter Vorzug der Schiller'schen Jungfrau vor der Shakespeare'schen, dass sie ungeachtet der Anstösse, welche ihre Charakteristik bereitet, doch nicht an einem so klaffenden Zwiespalte leidet, wie diese, ohne uns doch so Unmögliches oder Unbilliges zuzumuthen, wie die Voltaire'sche, und dass das deutsche Werk dem englischen in Bezug auf dramatische Einheit und Entwicklung überlegen ist. Ob nicht auch die Schiller'sche Johanna noch dichterisch überboten und eine künstlerisch noch vollendetere Gestalt, vielleicht mit engerm Anschlusse an die geschichtliche, hergestellt werden könnte, diese Frage wird sich nur durch künstlerische That auf überzeugende Weise bejahen lassen. Aber die rechte Zeit für Heldengedichte ist ja wohl bis auf Weiteres vorbei, und was sich

dramatisch aus dem Stoffe machen liess, dürfte in der Hauptsache doch durch unsern Schiller geleistet sein. Was aber auch die Zukunft bringen mag, Voltaire behält Recht, wenn er ausruft, so wenig man es auch von ihm und gerade in diesem Werke erwartet:

De Jeanne d'Arc l'histoire véritable
Triomphera de l'envie et du temps.
Le vrai me plait, le vrai seul est durable.

Zu berichtigen:

Seite	15	Zeile	8	von oben	lies:	Jahve statt: Jahre
„	30	„	5	„ unten	„	das praktische, und das
„	34	„	1	„ oben	„	moderne statt: mrodene
„	43	„	8	„ unten	„	(4. Cap.) nach: sei
„	96	„	10	„ oben	„	wir statt: mir

Druck von A. Th. Engelhardt in Leipzig.

Philosophische Aufsätze

von

C. Hebler,
Professor an der Hochschule in Bern.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1869.

Leipzig,

Druck von A. Th. Engelhardt.